МИРЧА ЭЛИАДЕ

ШАМАНИЗМ И АРХАИЧЕСКИЕ ТЕХНИКИ ЭКСТАЗА

МИРЧА ЭЛИАДЕ
ШАМАНИЗМ И АРХАИЧЕСКИЕ ТЕХНИКИ ЭКСТАЗА

Мирча Элиаде

Шаманизм и архаические техники экстаза

Mircea
Eliade

LE CHAMANISME ET LES TECHNIQUES ARCHAÏQUES DE L'EXTASE

МИРЧА
ЭЛИАДЕ

ШАМАНИЗМ И АРХАИЧЕСКИЕ ТЕХНИКИ ЭКСТАЗА

Перевод
с французского

Ответственный редактор
Е.С. Новик

ЛАДОМИР

Научно-издательский центр
«Ладомир»
Москва

Перевод с французского
А.А. Васильевой (гл. 8, 12), *Н.Л. Сухачева*

Ответственный редактор
Е.С. Новик

Вступительная статья и комментарии
Н.Л. Сухачева

Книга была подготовлена при финансовом содействии
Российского гуманитарного научного фонда (проект 97-03-04079)

Элиаде М.
Шаманизм и архаические техники экстаза / Пер. с фр. А.А. Васильевой, Н.Л. Сухачева. Отв. ред. Е.С. Новик. Вступит. статья и коммент. Н.Л. Сухачева. М.: Ладомир. – 552 с.

ISBN 978-5-86218-523-2

Монография о шаманизме Мирчи Элиаде, как и его «Трактат по истории религий» (1949), посвящена поискам смысла бытия – преодолению «профанного» времени. Автор противопоставляет ему свою концепцию *иерофании* – священного, отзвучного чувству космического «Всеединства». Отчасти это попытка пересмотра, возможно, даже оправдания собственного опыта приобщения к профанизированной истории, размышления об обновлении личности через переживание «страдания, смерти и воскресения», в чем, по мнению автора, и заключается конечная цель «архаических техник экстаза».

Выполненный для настоящего издания перевод включает разделы, вошедшие в первый русскоязычный сборник трудов М. Элиаде «Космос и история» (1987). Он опирается на авторский текст французского издания книги (1951) и учитывает авторизованный английский перевод В.Р. Траска (2-е изд.: 1974). Комментарии переводчика отражают также сведения о новейших исследованиях по шаманизму. В настоящем издании уточнены многие ошибочные написания оригинала, которые сохранялись во всех переводах книги, в том числе в первом полном издании «Шаманизма...» на русском языке (Киев, 1998 – перев. с англ.).

Во вступительной статье дана критическая оценка разработанной М. Элиаде концепции иерофании в контексте шаманистических верований и обобщающей их истории религий.

© А.А. Васильева. Перевод, 1987.
© Н.Л. Сухачев. Перевод, статья, комментарии, 2015.
ISBN 978-5-86218-523-2
© Научно-издательский центр «Ладомир», 2015.

Репродуцирование (воспроизведение) данного издания любым способом без договора с издательством запрещается

Н.Л. Сухачев

ЭКСТАЗ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП В МЕТАФИЗИКЕ ЭЛИАДЕ

Исследование Мирчи Элиаде «Шаманизм и архаические техники экстаза» (1951) обобщило под своеобразным углом зрения почти все, что к моменту его появления было известно о шаманстве. Книга переведена на итальянский (1953), немецкий (1957), испанский (1960) и английский (1964; переизд. 1974)[1] языки. С английского перевода осуществлены также японское (1974 – переводчик Икиро Хори) и русское издание «Шаманизма...»[2]. Ранее в переводе с французского оригинала на русском языке опубликованы гл. VIII и XIII книги[3], которые здесь и воспроизводятся с незначительными изменениями.

Публикуемый труд все еще привлекает внимание не только специалистов-этнографов (правда, далеко не однозначно оценивающих его содержание), но и более широкого круга читателей. В «Шаманизме...», который непосредственно примыкает к парижским монографиям Элиаде – «Техники йоги» (1948), «Трактат по истории религий» (1949) и «Миф о вечном возвращении» (1949), варьируется та же концепция иерофании в *Истории*, соотнесенная с *Космосом* (не смешивать с профанизированной «историей», ему противостоящей), на материале если не «демонических», то «примитивных» идеологий, уравненных автором с самыми утонченными религиозными переживаниями. Вместе с тем данная монография предваряет тематику более поздних его обобщений, охватывающих традиционные обычаи и верования, таких как «Образы и символы» (1952), где внимание сконцентрировано на магии, «Мистическое рождение» (1959), где рассматриваются обряды инициации, и «Ностальгия по истокам» (1971), в которой осмысливается методология истории религий.

---

[1] Все переводы на европейские языки отчасти отражали новую литературу по шаманизму; при подготовке английского перевода М. Элиаде местами дополнил текст и пересмотрел примечания. Некоторые исправления были внесены и в его переиздание – в предисловии ко второму английскому изданию (март 1967) автор выражает за это благодарность своему «ученику и другу» Анри Перне, см.: *Eliade M.* Shamanism: Archaic Techniques of Extasy / Transl. from French by Willard R. Trask. Bollingen: Princeton Univ. Press, 1974.

[2] См.: *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза / Перевели с англ. К. Богуцкий и В. Трилис. Киев: София, 1998. Издание, к сожалению, очень небрежное, изобилующее ошибками.

[3] См.: *Элиаде М.* Космос и история: Избранные работы: Пер. с фр. и англ. / Общая ред. И.Р. Григулевича, М.Л. Гаспарова. М.: Прогресс, 1987. С. 145–198.

Тема была заявлена в статье «Проблема шаманизма» (1946), а впоследствии подытожена в обзоре «Современные работы по шаманизму» (1961), где анализируются публикации, вышедшие до 1960 г., и в энциклопедии по истории религий[4].

При беглом знакомстве концепция Элиаде воспринимается как вариация на сюжет «паншаманизма» («Единственный континент, где шаманизм встречается редко, – Африка»)[5]. Невольное подозрение в приверженности к «паншаманизму», которое вызывала (и продолжает вызывать) его монография о «техниках экстаза», ничуть не соответствует ни пафосу, ни содержанию книги. Более того, Элиаде пытается оградить «шаманизм в строгом смысле слова» от широкого его понимания, от *паншаманизма*. Наряду с этим он старается последовательно различать, с одной стороны, собственно «шаманистические мировоззрения и техники» в качестве своего рода интеллектуального приема, целенаправленно ориентированного на поддержание «священного» и преодоление «профанного», а с другой стороны, – внешне напоминающие их случаи «одержимости», неконтролируемой экзальтированности, ведовства, «предвещательства», боговдухновенности.

По ходу исследования Элиаде не всегда удается удержаться на незримой грани им же намеченного различия – захлестывает масса излагаемого материала, отвлекает внимание его «магическая» фактурность. Кроме того, рассматриваемое множество исторических традиций трактуется автором как своеобразный метатекст, позволяющий осмыслить некую якобы от «истоков» заложенную в нем символику в понятиях столь же извечной духовности, воспринимать ее в качестве древнейшего опыта преодоления человеком ограниченных условий своего существования и приобщения к космическому началу. И все-таки на монтажных швах его обширной «компиляции» встроены наблюдения и выводы, еще не утратившие актуальности ни в контексте современных исследований шаманизма, ни в кругу проблем, затрагивающих онтологию и развитие религиозного мировосприятия как такового. Последнее же есть проявление определенных интеллектуальных структур, укорененных как в индивидуальном сознании, так и в социальных институтах (точнее, «открытых» и закрепленных ими).

Разумеется, не все наблюдения и выводы Элиаде оправданы и приемлемы, особенно в сравнительно-историческом освещении рассматриваемого им явления духовной культуры, на что монография о шаманистических традициях «по всему свету» нацелена самим содержанием (и такая ориентация оговорена в предисловии к книге). Но так или иначе авторский текст побуждает к раз-

[4] Тематически к публикуемой монографии примыкают статьи М. Элиаде: Le probleme du chamanisme // RHR. 1946. T. 131. P. 5–52; Shamanism // Forgotten Religion / Ed. by V. Ferm. N.Y., 1949. P. 299–308; Elements chamaniques dans le Lamaisme // France-Asie. 1951. № 61–62; Schamanismus // Paideuma. 1951. P. 88–97; 5) Recent works of shamanism // History of Religion (Chicago). 1961. № 1. P. 152–186; Shamanism // The Encyclopedia of Religion / Ed. by M. Eliade. N.Y., 1987; ср. также отрывок из публикуемой монографии: *Eliade M.* Shamanism and Cosmology // Shamanism: An Expanded View of Reality / Compiled by Sh. Nicholson. Madras; London, 1987. P. 3–33.

[5] *Eliade M.* Recent works... P. 153.

мышлениям. А чтобы они оказались действительно плодотворными, читательская мысль, по моему убеждению, не должна оставаться в плену частных сюжетов, ближайшего контекста.

Авторское отношение к рассматриваемой теме, осмысление отдельных ее аспектов и общая трактовка шаманистических верований и «техник экстаза» менее всего обращены на сопоставительное или историко-этнографическое изучение материала. Исследовательский пафос в целом, вопреки заявленному в «Предисловии» рассмотрению в «контексте общей истории религий», в большей мере обусловлен стоической *экзистенциальной* позицией Элиаде перед угрозой утраты привычных культурных ценностей в годы войны и последующих политических потрясений. В частности, этим пафосом объясняются его настойчивые попытки показать неизменность существования в недрах самой культуры некоего извечного идеала – «совершенного человека».

В структуре традиционных мировоззрений, по мысли автора, экстатические состояния суть моменты преодоления условий человеческого существования в «профанной» истории, осознания *священного* как чувства космического *Всеединства* (рум. Totul – в ранних работах, фр. Totalité), что соответствует понятию Ganzheit у Гёте. Ощущение этого «Всеединства» и охватывается введенным им в историю религий концептом *иерофания* (букв. «явление священного»). Речь идет о сквозном для Мирчи Элиаде мотиве, приоткрывающем метафизические корни его понимания *Истории* и *Космоса*, пронизывающем всё его научное и литературное творчество[6].

Ориентированность на «перспективу общей истории религий» в свете иерофании обретает особый смысл. Он затрагивает не столько историко-этнографические аспекты «проблемы шаманизма», сколько мотивы этического общечеловеческого звучания. В трактате об «архаических техниках экстаза» названные мотивы звучат на фоне периферийных и «экзотических» для метафизических спекуляций верований и обычаев, которые в конечном счете вписаны в картину привычных для европейского сознания культурных «архетипов» – мистического идеала гармонии, цельности мироздания, поисков духовного совершенства и человеческих размышлений над таинством жизни и смерти.

Восприятие многих авторских оценок и высказываний необходимо согласовывать не только с той или иной точкой зрения на природу шаманизма в узком или широком его понимании. Следует постоянно иметь в виду «метафизику истории» Мирчи Элиаде, которой подчинены и его концепция религии (вытекающая из предложенного им понятия иерофании), и вся его мифография и понимание культуры в ее естественном и «книжном» проявлениях.

Проблематика шаманизма. Для своего времени монография Элиаде явилась неформальной энциклопедией шаманистических верований и магических практик. По обилию привлеченного материала шаманизм действи-

[6] Подробнее см.: *Сухачев Н.Л.* Феномен духа и Космос Мирчи Элиаде // Элиаде М.: Азиатская алхимия. Сборник эссе / Сост. А.А. Старостина. Пер. с рум., фр., англ.– М.: Янус-К, 1998. С. 5–37.

тельно впервые охвачен во всей его полноте, и исследование остается уникальным обобщением, хотя, как уже было сказано, не все специалисты-этнографы принимают его без оговорок. Во многом изменилась и исследовательская база, позволяющая не только по-новому оценить сохранившиеся «пережитки» шаманства, но и пересмотреть привычные источники «шамановедения», а также свойственные ему исследовательские стереотипы, при которых этнографические, фольклористические, религиоведческие, культурно-исторические аспекты шаманизма поступали в ведение различных научных дисциплин. Соответствующая литература приводится в комментариях; здесь назову лишь монографию Е.С. Новик, ставящей вопрос о необходимости совмещенного изучения шаманистического фольклора и обрядов, а также обобщающий труд французской исследовательницы Роберты Амаюн по сибирскому шаманизму (рассматриваемому «в строгом смысле слова»)[7]. Последний и в монографии Элиаде подан как своего рода эталон – основание для сравнения при обращении к аналогичным традиционным представлениям и ритуалам. Однако автор опирается преимущественно на публикации конца XIX – первой половины XX века, разумеется, сохраняющих свое значение в качестве источника этнографических сведений о целом ряде исчезнувших и трансформировавшихся со временем явлений, но к настоящему времени они во многом пересмотрены и дополнены (в том числе по авторским архивам). Обзорный характер «Шаманизма...» при очень пространном охвате «литературы вопроса» несколько компенсирует отмеченный недостаток, подключая исследование к жанру «историографических» обобщений, отражающих эволюцию шамановедения к середине 20-го столетия.

Элиаде упрекали и в компилятивности, и в умозрительности, и в переоценке роли «священного» (в общепринятом значении), и в слишком широкой трактовке понятия «шаманизм»[8], и в искажении фактов, и даже в отрицании шаманизма как формы религии, хотя он эксплицитно высказал свое отношение к проблеме: «Шаманизм в строгом смысле слова – это преимущественно религиозное явление в Сибири и Центральной Азии»[9]. Далеко не однозначны толкования исследуемого им явления и в современной литературе, крайне разнообразной по тематическому и территориальному охвату предмета своего рассмотрения.

Чаще всего возникает дилемма: *шаманизм – религия или нет*? Например, для Оке Хюльткранца речь может идти лишь о «религиозной конфигурации», но «...было бы неверным объявлять шаманизм религией в каком-либо

---

[7] *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984; *Hamayon R.* La chasse à l'âme: Esquisse d'une théorie du chamanisme siberien. Nanterre, 1990 (= Memoires de la Société d'ethnologie. I). – См. рец.: *Ревуненкова Е.В.* // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 171–173.

[8] Ср.: *Hultkrantz A.* Mircea Eliade: Schamanologie oder Zauberlehring // Sensucht nach der Ursprung. Zu Mircea Eliade / Ausg. H.P. Duer. Frankfurt a. M., 1983. S. 161–173; *Opitz M.* The sacred is profane. 1988.

[9] См. наст. изд., с. 45.

ареале»[10], что перекликается с мнением С.А. Токарева, считавшего шаманизм только частью религиозной идеологии и практики, пусть порой он и занимает значительное место в мировоззрении[11]. По определению Е.В. Ревуненковой, шаманизм связан с религией, но «...представляет собой совершенно особый компонент культуры, новый в своей основе, которого нет ни в религии, ни в искусстве, ни в медицине»[12]. Варьируя тот же вопрос, А.А. Бурыкин рассматривает шаманство «как особый социальный институт, основывающийся на анимистических воззрениях, что неправомерно отождествлялось с представлениями профессиональных служителей культа»[13]. Но если шаманы составляют «особый социальный институт», то чем они отличаются от жрецов или других профессиональных служителей культа? И где пролегает грань, отделяющая шаманизм от «анимизма» или от «магии», которые при очень расплывчатом спектре своих проявлений могут оправдать любые сближения между самыми несопоставимыми «религиозными конфигурациями» и явлениями культуры?

Ясно, что терминологический разброс в определении объема понятия «шаманизм» (или шаманство) проистекает не из-за размытости самого предмета исследования, но прежде всего из-за *несовпадения границ осмысливаемых реалий*, оказавшихся в поле внимания разных исследователей. Например, Е.В. Ревуненкова имеет в виду, если я не ошибаюсь, культурно-историческое проявление определенного менталитета (шаманизм как «особый компонент культуры»). Но тогда его и следовало бы определять от обратного, то есть констатировать, что в шаманистических традициях еще нет «ни религии, ни искусства, ни медицины», ибо все эти три компонента, как правило, представлены в них в синкретичном или же в слабо дифференцированном виде (наряду с мифотворчеством и сказительством). Для О. Хюльткранца и С.А. Токарева речь, скорее всего, идет лишь о степени осознанности или социальной «идеологизации» ряда верований, несомненно обнаруживающих разные «конфигурации» в различных традициях, даже если последние однотипны по природе своего «особого компонента». А.А. Бурыкин, в свою очередь, рассуждает с позиций лингвиста и сибиреведа, для которого конечно же наблюдаемые реалии имеют иную системную значимость, чем тот же «институт профессиональных служителей культа». В результате шаманистический остаток пребывает неосмысленным, поскольку приведенные дефиниции исходят из разнопорядковых явлений, соотносимых с шаманством лишь в силу некоторой однотипности исследуемых состояний духовной культуры, – по-видимому, из-за самого общего сходства их «первобытной» фактуры.

---

[10] *Hultkranz A.* Definition of Shamanism // Temenos. 1973. № 9. P. 34; ср.: *Idem.* Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism // Shamanism in Siberia / Ed. by V. Dioszegi and M. Hoppal. Budapest, 1996. P. 29–30.

[11] *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. С. 288.

[12] *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (Некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. С. 243.

[13] *Бурыкин А.А.* Народы Чукотки // Чукотка: Природно-экономический очерк / Редколл. А.Н. Котов и др. М.: Анадырь, 1995. С. 212–213. Ср.: *Он же.* Шаманы: Те, кому служат души. М., 1984.

Реальная многофактурность традиций, описываемых в качестве шаманистических, не могла ускользнуть от натренированного в логических спекуляциях бывшего профессора метафизики и историка религий Элиаде. И он оговаривает различия между шаманизмом в узком смысле и в самом широком его понимании на первых же страницах книги. Увязав же шаманистические традиции с обрядами инициации и «техниками экстаза» и апеллируя к читателям-*неспециалистам*, автор невольно увлекся сам и активизировал интерес именно к последнему (широкому) восприятию шаманства. Более того, в поле зрения Элиаде шаманистические традиции оказались включенными не столько в качестве фрагмента истории религий, сколько на фоне его «космологической» мифографии, то есть в культурно-историческом или, точнее, метафизическом контексте его учения об *иерофании* – отправной точки противопоставления «священного и профанного», «Космоса и Истории».

Не случайно уже в наши дни усилилась тенденция к весьма произвольным толкованиям шаманизма, воспринимаемого в том же культурологическом ореоле, отчасти мистифицированном. Интерес к шаманскому действу стыкуется не только с модой на всякого рода мистику, которая во все времена сопровождала общую социальную дестабилизацию, но и с нарастающим вниманием к так называемым измененным состояниям сознания[14]. Такой подход опосредован в том числе восприятием «экстаза» или транса как важнейшего признака шаманства («Без экстаза нет шаманизма»)[15], на чем и сфокусировал внимание Элиаде. Филологи-классики вновь обсуждают вопрос о «шаманизме в Древней Греции»[16], в частности, связанный с предложенной им трактовкой мифа об Орфее[17]. Остается открытой проблема «шаманизма в археологии»[18], возобновились исследования «шаманской болезни», эмерячества, и одновременно отмечается терапевтическое значение камлания, подчеркивается «эффективность некоторых шаманских техник»[19]. Шаманство в современном мире обретает черты своего рода «традиционализма» в его идеализированной ипостаси, а так называемыми неошаманистами воспринимается чуть ли не как одно из спасительных религиозно-магических учений, пусть изначально оно таковым (то есть «-измом») и не было.

---

[14] Ср.: *Уолш Р.* Дух шаманизма / Пер. с англ. С. Каноненко. М., 1996.

[15] *Schröder D.* Zur Struktur der Schamanismus mit besonderer Berucksichtigung des lamaischen Gurtum // Anthropos. 1955. V. 50. P. 282; ср.: *Lewis I.M.* Estatic Religion. Harmondsworth, 1971. P. 49; *Peters L.* Ecstasy and Healing in Nepal: An Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism. Malibu, 1981. P. 10–11; *Hultkranz A.* Ecological and Phenomenological Aspects... P. 41 и др.

[16] См.: *Жмудь Л.Я.* Наука, философия, религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. С. 121–133 (глава «Шаманизм в Древней Греции»).

[17] См.: *Bies J.* Chamanisme et literature // Cahiers de l'Herne. Paris. 1978. № 33. P. 330–340.

[18] Ср.: *Окладников А.П.* Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Ч. 3. (Глазковское время). М.; Л., 1955. С. 349–352 (Материалы и исследования по археологии СССР. № 43).

[19] *Уолш Р.* Дух шаманизма. С. 13.

На обрисованном фоне новое прочтение книги Элиаде оказывается отнюдь не бесполезным. Он одним из первых обратился к широкой культурологической значимости шаманистических представлений, акцентировав не экзотические для европейского восприятия этнографические «пережитки», но экзистенциальную подоплеку практики камлания. Шаманизм был подключен к концепции «священного» и «профанного», вокруг которой в мифографии Элиаде выстраиваются и миф о вечном возвращении, и миф о воссоединении, и миф об андрогине как совершенном человеке, а также предложенная им трактовка «техник йоги» и ритуалов инициации. Все это различные вариации на тему космического *Всеединства*.

Одна из заслуг Элиаде состоит в том, что он категорически возражал против отношения к шаманам как к «одержимым» или даже «бесноватым»[20], чем объясняется также его ориентация на изучение шаманского транса как профессионального приема — «архаической техники экстаза». Термины «транс» и «экстаз», как справедливо отмечает Р. Амаюн, скорее вводят в заблуждение, чем способствуют проникновению этнографов в сущность шаманизма[21]. Исследователи не раз обращали внимание на четкую выверенность поведения шаманов во время сеансов, и Элиаде постоянно напоминает об этих наблюдениях. Но менее всего, как мне представляется, его занимает этнографическая специфика материала, играющая скорее роль красочного декоративного панно, чем предмета исследования. В качестве такового этнография для него вторична, как, впрочем, второстепенен и вопрос: является ли шаманизм религией в строгом смысле слова?

Если считать религиозными прежде всего *идеологизированные верования* и мифопоэтические представления, поддержанию которых служит обособленный социальный институт жрецов или священников, то шаманизм в широком понимании таковым отнюдь не является, поскольку не все шаманистические традиции (что было бы более корректным словоупотреблением) удовлетворяют приведенной дефиниции. Но когда, например, Л.П. Потапов, полемизируя с Элиаде, настаивает на том, что шаманизм — единственная религия алтайцев[22], то это не противоречит авторскому определению термина «в строгом смысле слова». Потапов дает определение как ученый-этнограф, знаток алтайского шаманизма, к изучению которого он приступил в конце 20-х годов, тогда как для Элиаде частная этнографическая проблематика не играет решающей роли. Столь же малосущественны для него специфические задачи сравнительно-исторического, социологического, психологического и даже теологического подходов к шаманству как таковому. Его занимает иная задача, решаемая с

---

[20] *Ревуненкова Е.В.* Проблемы шаманизма в трудах М. Элиаде // Актуальные проблемы этнографии и современная зарубежная наука / Под ред. Ю.В. Маретина и Б.Н. Путилова. Л., 1979. С. 241–258.

[21] См.: *Hamayon R.N.* Are «Trance», «Ecstasy» and Similar Concepts Appropriate in the Study of Shamanism? // Shaman. 1993. Vol. 1. № 2. P. 3–26; *Idem.* Pour en finir avec la «transe» et l'«extase» dans l'étude du chamanisme // Etudes mongoles et siberiennes. 1995. Cahier 26. P. 155–190.

[22] *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. М., 1991. С. 10

высоты не столько историко-компаративистских, этнографических или религиоведческих позиций, сколько этического и метафизического подхода.

В целом научное творчество Элиаде по сути своей эссеистично, и оно во многом интуитивно, хотя это и отрефлектированная интуиция. Само ее осознание формировало определенную авторскую установку, диктовавшую отбор фактов и их интерпретацию. Ощутимый в итоге субъективизм оправдан масштабностью трактуемых сюжетов и личностью автора, прошедшего уникальную жизненную школу. Однако небеспристрастная авторская позиция требует от читателя своего рода стереометрического видения, которое позволяло бы фокусировать внимание не только на логике излагаемых фактов, но и на характере их осмысления Мирчей Элиаде, подчиняющего изложение своей исследовательской логике. При этом привычные термины чаще всего обретают для него особый личностный смысл, который не всегда эксплицируется.

Попытаюсь развернуть объемную структуру обсуждаемой модели шаманизма, намеченной в публикуемой монографии, очертив лишь основные ее проекции, которые охватывают два тематических блока: (1) шаманизм в узком смысле как объект внимания этнографов и в самом широком его понимании, при котором он пересекается с анимизмом и магией — непосредственной составляющей любого «религиозного» сознания, независимо от того, проявляется ли оно в ритуальных действиях или же опосредовано образом мышления, то есть традиционного мировосприятия; (2) шаманизм и «техники экстаза» в контексте иерофании и истории религий Мирчи Элиаде.

Как можно заметить, перечисленные сюжеты подразумевают не только рассмотрение концепции шаманизма в понимании Элиаде, но и осмысление некоторых закономерностей более общего характера. Проводить строгую разграничительную линию между обеими очерченными задачами в пределах предисловия к книге вряд ли целесообразно — они пересекаются и по своей тематике, и композиционно. Если несколько переориентировать психологическое содержание утвердившегося трудами Жана Пиаже понятия «генетическая эпистемология», которая, впрочем, перекликается с «исторической эпистемологией» Сюзанны Башляр (дочери Гастона Башляра, развивающей его теорию познания), я бы сказал, что в первом случае (анализ концепции Элиаде) речь идет в основном об эпистемологическом подходе к рассматриваемой проблеме. Имеется в виду оперирование не только наблюдаемыми фактами и относящимися к ним позитивными знаниями, но и всеми «заблуждениями», которыми усеяны пути познания — различными его состояниями при условии, что последние рассматриваются не в качестве уникальной вещи-в-себе (некой самодостаточной «эпистемы»), но в контексте разворачивающейся на сцене истории драмы идей (ложных или истинных), формирующих в конечном счете человеческое сознание таким, каким мы его наблюдаем[23].

Все творчество Элиаде, пронизанное пафосом превосходства духовного начала над нечеловеческими условиями существования, — обращаемся ли мы к его эссеистике, к литературным или к научным трудам, — противится холодному рационализму, механически разлагающему космическое Всеединство на

[23] Ср.: *Соколова Л.Ю.* Историческая эпистемология во Франции. СПб., 1995.

«дух» и «материю», противопоставляющему Разум и Природу, Творца и его Творение. (В конечном итоге доказывать, что Бога нет, столь же абсурдно, как верить в его существование.) Ничуть не будет преувеличенным утверждение, что в «архаических техниках экстаза», ярче всего выраженных именно в шаманистических традициях, Мирчей Элиаде был подмечен тот же идеал «вечного возвращения», «воссоединения» Человека и Космоса, который уже приоткрылся ему в ходе размышлений над учениями средневековых мистиков, вавилонской космологией и восточной алхимией. Собственно заслуга Элиаде заключается в том, что за подобного рода иррациональными проявлениями индивидуальной мысли или традиционных верований он сумел утвердить некий организующий их извечный принцип, названный автором «иерофанией» и соотнесенный с этическими императивами общечеловеческой ценности. По замыслу Мирчи Элиаде, «священное», будучи прежде всего компонентом культуры, оказывается важнейшим его действенным началом. Ибо любой «предрассудок» и всякое «заблуждение» столь же реальны в структуре человеческого поведения (включая его социальную мотивацию[24]), как и позитивное знание. Соответственно, священное в мифографии Мирчи Элиаде есть явленный человеку смысл бытия в его идеальных проявлениях. Именно с этой авторской позиции и целесообразно, по моему убеждению, рассматривать предпринятое в «Шаманизме» обобщение шаманистических традиций как определенного типа религии и в качестве своего рода пережиточного («первобытного») мировосприятия, стоящего за «техниками экстаза».

Сведения о шаманизме. Вероятно, древнейшим письменным свидетельством о верованиях того же характера, что лежат в основе шаманистической практики, является надпись Дария I о сооружении дворца в Сузах, а также «антидэвовская» надпись Ксеркса (ок. 486–480 гг. до н. э.): «И среди этих стран была (такая), где прежде дэвы почитались. Потом по воле Ахурамазды я этот притон дэвов разгромил и провозгласил: "Дэвов не почитай"»[25].

Явно шаманистического типа представления описывает историк XIV века Джувейни, рассказывая о восстании Махмуда Тараби в Бухаре XIII века: «Был человек по имени Махмуд, ремесленник по выделке решет... он положил начало культу и притязал на связь с пари, то есть на то, что духи (*джиннён*) с ним разговаривают и сообщают ему о тайном. А в Мавераннахре и Туркестане есть много людей, большинство женщин, притязающих на наличие у них духов

[24] В частности, это относится также к социально-идеологическому фону эпохи, на котором формировалось мистическое по сути «преобладание духовного», предопределившее и некоторую двусмысленность мифографии Элиаде. О пересечении метафизических построений Элиаде парижского и чикагского периодов и его политических симпатий в довоенное и военное время см. добротное исследование: *Ленель-Лавастин А.* Забытый фашизм: Ионеско, Элиаде, Чоран / Перев. с фр. Е.П. Островской. М., 2012 (фр. изд.: 2002; к сожалению, русское издание отредактировано небрежно, что особенно сказалось на передаче румынских имен и реалий).

[25] *Абаев В.И.* Надпись Дария I о сооружении дворца в Сузе // Труды Института языка и мышления. Л., 1955. Серия 3. Вып. 1. С. 137. Также см.: *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1998. С. 428.

пари. Все, у кого есть горе или кто болен, делают угощение, зовут призывателя пари и устраивают плясы. Люди невежественные и простонародные верят в эти вымыслы. Сестра Махмуда много рассказывала ему насчет людей, обладающих духами пари, и он сам стал заявлять, что нужно признать это невежество. К нему устремились, и везде, где был какой-нибудь парализованный или несчастный, они обращались к нему»[26].

С конца XVII века известия о «языческих» обычаях, в том числе о сибирском шаманизме, просачиваются в записках путешественников – они были собраны в многотомной энциклопедии Томаса Салмана «Современное состояние всех стран и народов» (Лондон, 1731), в течение десяти лет вышедшей на датском, немецком, французском и итальянском языках[27]. Сведения об обычаях и религиозных верованиях сибирских и центральноазиатских народов приводятся в записках И. Идеса и А. Бранда (китайское посольство 1692–1695 гг.), в дневниках Л. Ланга (поездки по Сибири в 1715–1716 гг.), в описании «о народе остяцком» сосланного в Тобольск казачьего полковника Г.И. Новицкого (1709–1715 гг.), в сочинении о Сибири пленного шведского дворянина Ф.И. Страленберга (1711–1723 гг.), в описаниях «земли Камчатки» С.П. Крашенинникова (1737–1741 гг.) и Г.В. Стеллера (1741–1744) и др. Из источников XVIII века наиболее известны отчеты о научных экспедициях И.Г. Гмелина (1733–1743 гг.) и П.С. Палласа (1771–1776 гг.), сообщения которых воспроизводятся и Мирчей Элиаде.

Только для второй половины XIX века можно говорить о формировании собственно этнографического подхода к изучению духовной культуры воспринимавшихся в романтическом ореоле еще в начале того же столетия «дикарей», о более реалистическом восприятии «народных» традиций. В конце XIX – начале XX века появляется целый ряд описаний сибирского шаманизма (якутского, «тунгусского», то есть эвенкийского, алтайского), а также центральноазиатского, североамериканского и эскимосского, пространно цитируемых Элиаде. И тогда же, на стыке столетий, термин «шаманизм» начинает переосмысливаться применительно к любого рода экстатическим проявлениям религиозного сознания[28]. Как полагает Л.Я. Жмудь, концепция «паншаманизма» более всего обязана трудам Вильгельма Шмидта, опубликованным в 1920–1930-х годах, и книге М. Элиаде[29]. Более вероятно все же, что она вызвана к жизни не конкретными оценками того или иного автора, а общим всплес-

---

[26] *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. Г.П. Снесарев, В.Н. Басилов. М., 1975. С. 79; со ссылкой на: *Якубовский А.Ю.* Восстание Тараби в 1228 г. // Труды Института востоковедения АН СССР. М.; Л., 1935. С. 126.

[27] См.: *Corradi-Musi C.* Siberian shamanism in the 18–19th century travellers books // Shamanism: Past and present / Ed. M. Hoppal, O. von Sadowszky. Budapest; Los Angeles, 1989. P. 69–70.

[28] Ср.: *Van Gennep A.* De l'emploi du mot «chamanisme» // RHR. 1903. V. 47. P. 51 (иронически упоминается статья о шаманизме в Ассирии); Studies in Shamanism / Ed. C.M. Erdsman. Stokholm, 1962 (статьи о шаманизме у кафиров, венгров, шведов, в Ветхом Завете и др.).

[29] *Жмудь Л.Я.* Наука, философия и религия... С. 122.

ком мистических настроений и экстатических «предвещаний», активизированных социальными потрясениями эпохи. Не случайно «паншаманизм» снова ожил на закате «железного» XX века.

Шаманизм как этнографическая проблема. Можно выделить несколько доминирующих подходов к определению понятия «шаманизм»: (1) это *форма религии* народов Сибири, Севера и Центральной Азии, (2) которая встречается также в Австралии, Океании, Северной и Южной Америке, либо (3) представляет собой универсальное явление в качестве более ранней *стадии религии*, или же (4) это не религия, но определенная *система мировоззрения*. В первых трех случаях речь идет не столько о взаимоисключающих, сколько о дополняющих друг друга констатациях. Именно в силу этой дополнительности более или менее определенное вначале этнографическое понятие шаманизма, характеризовавшее специфические верования сибирских народов, стало со временем терминологически расплывчатым и неоднозначным.

В итоге и возникла оппозиция между «религией» и «мировоззрением», заложенная уже в стадиальном понимании шаманизма в качестве более ранней формы религии, что вызвано, на мой взгляд, нестрогим разграничением специального этнографического и широкого культурно-исторического и «культурологического» подходов к исследованию шаманистических традиций. Так, знаток духовной культуры самодийских народов Юха Пентикайнен аргументирует соответствующую точку зрения следующим образом: «Шаманизм — это не религия, но скорее "система видения мира" или "грамматика памяти", имеющая многие пересечения, например, с экологией, экономикой, социальной организацией. Шаманский фольклор в шаманистических обществах отчасти представляет коллективное знание, разделяемое родом, отчасти эзотерическое знание, известное одним лишь шаманам»[30]. По-видимому, осознание взаимообусловленности «коллективного» и «эзотерического» (сокровенного) или индивидуального в конечном счете знания не позволяет исследователю разграничить общие, мировоззренческие, и частные аспекты шаманства — социальные, этнографические, религиоведческие.

В целом Пентикяйнен исходит из высказанной им еще в 1975 году идеи разграничения (1.1) доисторической или дописьменной, (1.2) исторической или письменной и (1.3) естественной (primitive) или бесписьменной религий, а параллельно этому делению также между религиями (2) этническими, по сути «естественными», и (3) установленными (пророками)[31]. При кажущейся самоочевидности предлагаемой классификации не сразу бросается в глаза, что она опирается не столько на особенности мировоззрения носителей дописьменных, бесписьменных и письменных традиций (такие особенности реальны), сколько на ту же дихотомию индивидуального и социального, что более внятно выражено противопоставлением религий установленных (established) и этнических (ethnic). Ясно, что в последнем случае «религия» и «мировоззрение» оказываются целиком тождественными друг другу, тогда как в первом — одно на другое лишь накладывается, полностью не совпадая.

---

[30] *Pentikainen J.* Shamanism and Culture. Helsinki, 1997. P. 51.

[31] Ibid. P. 9–10.

В конечном счете положение «*шаманизм — это не религия, но...*» оказывается иносказательной формулой шаманства как универсального явления, предположительно представляющего «более раннюю стадию религии». Соответственно, терминологические споры могут быть направлены в более узкое русло шаманизма в его пространственно-временных формах (собственно *этнографических*) или же стать частью полемики о шаманстве в широком смысле, рассматриваемом в качестве культурно-исторического явления (как определенная стадия *дорелигиозного* или же *религиозного* сознания).

Исследователь культуры и верований среднеазиатских народов В.Н. Басилов обращал внимание на то, что «...термин "шаманство" ("шаманизм") до сих пор не получил определения, которое стало бы общепринятым, то есть приемлемым, убедительным для большинства специалистов. Расхождения в разъяснениях этого термина весьма значительны»[32]. О том же, но явно имея в виду не этнографическую реальность, а универсальное явление — «более раннюю стадию религии», говорит Г. Рэнк: о «теоретическом вакууме», в котором суждено плавать концепции шаманизма, если не уяснить его функциональной связи с человеческим существованием, с социально-экономической системой и религиозными идеями[33].

Нередко шаманизм относят ко времени раннего неолита[34] или даже к палеолитическим охотникам[35], во всяком случае — к охотничье-собирательской эпохе первобытности, когда он, весьма предположительно, представлял собой раннюю форму политеизма[36]. Корректнее была бы констатация самого факта сосуществования шаманистических верований с относительно развитым пантеоном верховных и хтонических божеств, состав и особенности которых обнаруживают различное происхождение соответствующих политеистических культов. Несомненно только то, что в целом политеизм непосредственно восходит к более ранним магическим и анимистическим представлениям, и впрямь доминирующим в шаманизме при любом его понимании.

Примечательно, что большинство народов, входящих в ареал своего рода «классического шаманства» (Север, Сибирь, Центральная Азия), сформировались не ранее новой эры и, как правило, из разных этнических элементов. В силу своей периферийности они, несомненно, сохранили многие «пережитки» первобытно-общинного строя. Но само по себе наличие культурно-исторических контактов как между ними, так и с более продвинутыми «очагами цивилизации» не позволяет считать наблюдаемые проявления шаманизма сугубо «пережиточными» состояниями. Именно у более изолированных чукчей шаманство представлено в редуцированном виде (для «первобытной Африки» оно и вовсе не типично). А на самом общем фоне «первобытного анимизма»

---

[32] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3.

[33] *Rank G.* Shamanism as a Research Subject. Some Methodological View-points // Studies in Shamanism. Stockholm, 1964. P. 21.

[34] *Voigt V.* Shamanism in North Eurasia as a scope of Ethnologie // Shamanism in Siberia. Budapest, 1996. P. 68.

[35] *Hultkranz A.* Ecological and Phenomenological Aspects... P. 51–52.

[36] *Басилов В.Н.* Что такое шаманство? С. 13.

или «магии» очень условно можно говорить о каком-либо «-изме», ибо последний уже предполагает если не существование развитого «учения» или устоявшегося культа, то хотя бы зарождение зачаточных их форм.

Религиозные представления связаны с абстрагированием, персонификацией и последующей индивидуализацией в политеизме или же монотеистической универсализацией тех природных сил и «духов», на которых держится институт шаманов, – с превращением анимистических верований в «идеологию». От жреческой корпорации шаманство отличается не своими функциями и не интенсивностью экстатических переживаний служителей культа (экстаз, наряду с магией, неотъемлем от любой формы религии), но тем, как последние актуализируются в сознании группы или рода, то есть в этно-социальной среде.

Я имею в виду не некие «архетипы» сознания или «коллективного бессознательного», даже если не воспринимать таковые в юнговском смысле, а трактовать их в качестве «идеальных типов» Макса Вебера, к чему, кажется, склонен Элиаде, когда он открещивается от того, что позаимствовал данное словоупотребление у Юнга. Допустимо существование кардинального различия в самой структуре сознания в дописьменную эпоху первобытности и в историческое время. Причем переломный этап между первобытным обществом и общностями Древнего мира, когда появляется письменность, приходится на относительно продвинутые неолитические культуры. Это период перехода от *прагматически ориентированного* «предпонятийного» речевого мышления к *логико-дискурсивному* («понятийному») его типу[37], разбудившему в результате рефлексии над языком натурфилософские поиски и впервые поставившему перед человеком вопрос об устройстве мира и природе вещей. Мифотворчество (и религия как его идеологизированная форма) нацелено на объяснение смысла бытия, пусть и фантастическое, чем и отличается от чисто ритуальной практики, просто закрепляющей «правильные» поведенческие стереотипы в стандартных бытовых ситуациях, то есть направленной в основном на воспроизведение привычных форм существования, а не на их осмысление. И это не просто отличие между пассивным и активным мировосприятием, поскольку за ним стоит кардинальная перестройка «схем мышления», видоизменяющих и структуру сознания.

Мировоззрение начинается с умения осмысленно оперировать отвлеченными понятиями. И понятия *духа* или *души* вообще (первоначальна идея множества *духов*, нескольких *душ*), равно как и имена богов (а позже представления об едином Боге-творце), уже предполагают значительную степень абстракции от воплощаемого ими явления или сущности. Их значения категориальны, соответствуя *слову-логосу*. Постулируемая же для доисторического (дописьменного) времени структура сознания скорее всего опиралась на иной способ обобщения интерсубъективного опыта, порождавшего сугубо ситуативные высказывания, в которых смысл и значение совпадали. «*Слова-образы*» дописьменной эпохи соответствовали, предположительно, не понятиям (которые стоят за категориальными значениями словарных слов), а предпонятиям, как их опреде-

[37] Подробнее см.: *Сухачев Н.Л.* Экскурсы в историю письма (Знак и значение). СПб., 1997 (2-е изд.: М.: Изд-во ЛКИ, 2011).

ляет Пиаже применительно к психологии ребенка[38]. Поэтому даже на фоне универсалистской «феноменологии духа» Мирчи Элиаде несколько наивными кажутся иные из прослеживаемых им *типологических параллелей*, — например, между шаманским «экстазом» и практикой медитации в буддизме (или в ламаизме). По той же причине внеисторической оказывается и более принципиальная его попытка увязать «созерцание своего собственного скелета» с некой первобытной стадией мышления или «древним пластом духовности», который якобы «...опирался на представления охотничьих народов (священность кости) и стремился к "извлечению" души из собственного тела с целью мистического странствия, то есть экстаза»[39].

Носители шаманистических традиций в современном мире отчасти сохранили (или сохраняли в прошлом) пережитки прагматически ориентированного мышления, хотя в целом оно далеко ушло от первобытно-исторического своего типа. При этом шаманские ритуалы предстают в качестве специфического зримого «текста», вобравшего социально значимые представления и предписания ориентированного на них «правильного» поведения индивидов и социума в целом (это более отчетливо прослеживается по этнографическим описаниям конца 19 — начала 20-го столетия). Но чаще всего традиционные устои периферийных этносов оказались разрушенными, их верования и ритуалы трансформировались под воздействием контактных культур и современных религиозных представлений. Об амальгировании разных «менталитетов» можно судить хотя бы по развитым и упорядоченным пантеонам небожителей в традициях, единодушно относимых к шаманистическим (Элиаде их старательно фиксирует и даже сравнивает с индоевропейскими пантеонами, что вряд ли правомерно).

Если исходить только из того, что шаманистические традиции, как правило, обнаруживаются у народов, не имевших письменности, их, не задумываясь, можно было бы уравнять с доисторическими первобытными верованиями (хотя и в этом случае вряд ли можно было бы говорить о «грамматике памяти»). Но при этом нельзя забывать, что в целом речь идет не просто о пережиточных «изолятах», но о периферии современного мира, культурные достижения которого так или иначе сказывались и на самых забытых окраинах Старого и Нового Света. Приведу единственный пример. Имя верховного божества *Нум* в самодийской мифологии (у ненцев, селькупов, нганасан), возможно, восходит к согдийскому языку, где *nwm* означает «вера», «религиозный закон», и оно могло быть опосредовано тюркским влиянием (тюрк. *nom* — то же, что в согдийском); позже на представления о *Нуме* мог повлиять христианский монотеизм[40].

---

[38] См.: *Пиаже Ж.* Избранные психологические труды / Ред. В.Н. Садовский и Э.Г. Юдин. М., 1969. С. 213: «слово, предназначенное для выражения общего понятия, сначала порождает лишь индивидуально-полусоциализированное понятие (так, например, слово "птица" вызывает в представлении домашнюю канарейку и т. д.)».

[39] См. с. 340 наст. изд.

[40] Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. М., 1988. Т. 2. С. 227. — Е.А. Хелимский.

Внешнее сходство условий существования этносов, сохранивших свой «первобытный» уклад, с тем, что нам известно о материальной культуре доисторических периодов, не следует переоценивать. В зоне так называемого классического шаманизма (Сибирь, Алтай, Центральная Азия) влияния дальневосточных и переднеазиатских культур прослеживаются отчетливо. Элиаде одним из первых обратил на это внимание, но трактовал выявленные межареальные связи на уровне частных реалий и верований, проникших вместе с ламаизмом или возводимых к древним ближневосточным ареалам. Вопрос о влияниях в области духовной культуры должен ставиться в иной плоскости, ибо они затрагивают саму структуру сознания носителей соответствующей культуры, привнося вместе с заимствованными навыками, познаниями и воззрениями также разумение, как воспользоваться этим новым опытом. Тем самым видоизменяются схемы деятельности, включаются психологические механизмы, ассимилирующие привнесенное знание. И это происходит в рамках любой заимствующей традиции, адаптирующейся к внешним воздействиям и видоизменяющей их, а не просто присваивающей «чужое». Заимствованное может стать *своим* только при условии, что оно укоренилось в традиции. Потому-то и невозможно порой отличить инородные элементы культуры от результатов ее самостоятельного развития. И то и другое в равной мере характеризует наблюдаемую традицию, если она действительно жизнеспособна под напором любых внешних воздействий.

Шаманизм в истории религий. Я не намерен углубляться в полемику по вопросу о том, что считать «первой религией»: опиралась ли она на культ мертвых, тотемизм, анимизм, «фетишизм», магию или на что-либо иное? Споры по этому вопросу бесперспективны. Они чаще всего внеисторичны, в них игнорируется сама онтология и эволюция сознания. Можно лишь утверждать, что имеются основания (следующие в том числе из обобщения Элиаде) для того, чтобы рассматривать шаманистические верования — шаманизм в широком смысле — как некое состояние, переходное между первобытными синкретическими переживаниями определенных жизненных ситуаций, находившими выражение в разнообразных магических действиях, а также в естественном антропоморфизме («анимизме»), и последующими сугубо анимистическими представлениями, в полной мере воплотившимися в древнем политеизме, ставшем питательной почвой для монотеистических религий.

При этом следует помнить, что современный шаманизм неоднороден даже в своих «классических» вариантах. Он фактически и представляет собой определенный континуум относительно пережиточных (условно «первобытных») и более продвинутых состояний, включая идеологизированные, то есть собственно религиозные формы (шаманизм в узком смысле), развивавшиеся как самостоятельно, так и под воздействием других конфессий. В некоторых традициях шаманы бесспорно составляют особый институт жрецов — в зародышевом его виде: они еще не вполне обособились и консолидировались в качестве отдельной касты (обычно сфера влияния шамана ограничена пределами родственной или локальной группы). И понятно, что предлагаемая постановка вопроса о шаманстве как «более ранней стадии религии» делает вполне правомерной

поднятую Элиаде проблему – «шаманизм у индоевропейцев». Но из нее ничего не следует ни в рамках индоевропейской реконструкции, ни с точки зрения истории религий, разве что еще одна констатация пережиточности или универсальности магических и анимистических верований, прослеживаемых в любой «дорелигиозной» и религиозной практике. Разница между тем и другим (верованием и религией) лишь в степени их «идеологизации», то есть отрефлектированности и упорядоченности. (Причем в области веры вопрос об истинности или ложности принимаемых умозаключений иррелевантен, поскольку они заведомо опираются на свою особую аксиоматику, не подлежащую логическому анализу.)

Если исходить из того, что шаманизм в строгом смысле слова уже предстает как определенная идеология («форма религии»), то вряд ли целесообразно соотносить с ним встречающиеся в Южной Сибири на петроглифах и писаницах эпохи бронзы изображения полулюдей-полузверей, считать, что это шаманы или духи-звери шаманов[41]. Такого рода умозаключения невозможно ни исключить, ни опровергнуть. Скорее, однако, правы А.П. Окладников и А.И. Мартынов, говоря об этих зооморфных персонажах как об участниках магического ритуала «овладения зверем»[42]. И только в этом смысле они в какой-то мере могут быть причастны к шаманству в широком его понимании.

Нет оснований считать (вслед за Дж. Фрэзером), что «магия» хронологически должна предшествовать, допустим, «анимизму» (или наоборот), а охотничьи шаманистические культы – земледельческим культам Великих Матерей (следуя Элиаде). Хочу лишь обратить внимание на то, что собственно представления о действенности магии, как и концепция души или душ (соответственно «духов»), которые с ее помощью могут быть активизированы или нейтрализованы в случае их вредоносности, могли возникнуть лишь по мере осмысления и ритуализации некоторых экстатических в подлинном смысле слова переживаний первобытного человека. Они связаны скорее с общей анималистической его практикой (шире – натуралистической), чем с сознательно или бессознательно культивируемым анимизмом и прочими «первыми религиями». Одушевление природных явлений требует формирования самого понятия *души* (или *душ*), то есть целенаправленной ориентации на выяснение «природы вещей», сознательного мифотворчества. А это уже начатки натурфилософской мысли, разбуженной *неолитической революцией* и в полной мере окрепшей в историческую эпоху.

Сугубо духовные или религиозные поиски первопричины и смысла бытия, то есть осмысленные поиски ответа на вопрос, *кто мы, откуда мы и куда мы идем*, зарождаются одновременно с натурфилософской рефлексией и развиваются вместе с ней. Однако критерием истины в данном случае служит не логика познания, но интенсивность эмоционального переживания – сила веры, подкрепляемая традицией. Этим и подпитывается иллюзия изначальности *иерофании* и сопутствующего ей *экстаза*. Ибо «...до какого бы утонченного

---

[41] *Диосеги В.* К вопросу о борьбе шаманов в образе животных // Acta orientalia (Budapest). 1952. T. 2. Fasc. 2–3. С. 310.

[42] *Окладников А.П., Мартынов А.И.* Сокровища томских писаниц. М., 1972. С. 209.

рафинирования и абстрагирования ни поднимались порою теологические концепции мировых религий, все равно в любом случае на массовом уровне религиозного сознания происходило одно и то же: многоэтажное сооружение мифологии, догматики ритуалов, религиозной философии наслаивалось на фундамент из примитивных форм культа»[43].

На роль древнейшей «техники экстаза», действительно уходящей в глубину доистории вплоть до времени нижнепалеолитических охотников (то есть в неандертальскую фазу), претендует не столько сама магия, сколько лежащая в ее основании «логическая» схема уподобления части целому, выработанная в недрах анималистического мировосприятия как один из итогов драматического противостояния человека и зверя. В сочетании с естественным антропоцентризмом, осознанием своей *человеческой* особости в природе, она и подвела в конечном счете *человека разумного* к одушевлению всего живого и мертвого — к стихийному зооморфизму и к «фетишизму» (при всей условности последнего термина), но еще не к последовательному антропоморфизму, свойственному политеистическим религиям Древнего мира. Их архаические стадии уже вполне осязаемо обнаруживают переплетение зооморфных и антропоморфных образов.

Когда речь идет о категориях сознания, о мировосприятии, сложнее всего дифференцировать образы и идеи, сходные в своих проявлениях, по своим «видимым признакам», но имеющие разную психологическую мотивацию и различную социальную значимость. К ним относятся также сложившиеся в науке и закрепившиеся в обыденном сознании представления о магии, экстазе, анимизме, антропоморфизме и т.п., которыми здесь приходится оперировать. Ключевым при переключении внимания с одного типа или уровня «мировосприятия» на другой (они отличаются характером обобщенности значимых представлений) является выраженная неосознанность или степень осознанности соответствующих концептов, что кардинально видоизменяет сам характер оперирования стоящими за ними представлениями. Тем самым перестраивается и традиционная для той или иной общности иерархия нуминозных сущностей.

Введенное в свое время в научный оборот Рудольфом Отто (в книге «Священное», 1917) понятие *нуминозное* (das Numinose), обычно трактуемое как «божественное», я употребляю в смысле Курта Хюбнера, опираясь на наблюдения его переводчика, И. Касавина[44]. А именно: *нуминозное* относится к знаку высшей силы (*нумену*), созерцаемой в качестве некоторой предметной персонификации этой силы в природе. При этом «сущностное» и явленное в нуминозном едины — это не чисто символическое воплощение, а само чувственное переживание. Иными словами, речь идет о различении сугубо эмоциональных переживаний, опирающихся на образное восприятие мира вещей, данных в их непосредственной значимости, и концептуальных («чисто символических») представлений о стоящих за ними «природных силах». Разумеется, Хюбнер,

---

[43] *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 172–173.

[44] См.: *Хюбнер К.* Истина мифа / Пер. с нем. И. Касавина. М., 1996. С. 8–9 («От переводчика»).

исследующий «истину мифа», дистанцируется от современной идеи *божественного* (не предполагающей, если не исключающей явленности). Такое разграничение двух смежных понятий, хотя оно и недостаточно строгое, примерно отвечает возникшей задаче: проследить *луминозные сущности*, составляющие основу шаманистических верований, в их доисторических формах, применительно к которым дефиниции типа «одухотворение», «очеловечивание», «обожествление» не имеют смысла.

Археологические свидетельства, позволяющие наметить решение поставленной задачи, пусть и в самом грубом приближении, были обнаружены и относительно недавно обобщены А.Д. Столяром, опознавшим в «макаронном стиле» пещерной живописи сходство с гриффадами пещерного медведя и открывшим в хорошо известных, но односторонне изученных памятниках, оставленных палеоантропом, *натуральные макеты*, которые лежат у истоков *знакового творчества* и «первобытного искусства» (я бы добавил: и *«религиозных» переживаний*). Речь идет о символико-анималистических комплексах, представленных скелетами животных или их черепами и длинными костями, даже «половиной слона», чем исключались из потребления сотни килограммов мяса, достававшегося неандертальскому человеку с немалым трудом. Предположительно, перед подобными «экспонатами» на стойбище заново воспроизводились и эмоционально переживались все перипетии опасной охоты. Использовались натуральные макеты и для обучения охотничьим навыкам, то есть при возрастных инициациях. Их тектонические формы отчетливо прослеживаются впоследствии в плоскостных изображениях. Наблюдающиеся уже в позднем ашеле «элементы анималистического символизма» в эпоху мустье подводят к зарождению древнейшей промысловой магии, основанной на принципе «подобное вызывает подобное»[45]. Причем только в среднем и особенно в позднем мустье, оглядываясь на требовавшие огромных затрат труда устройства специальных «костехранилищ», можно констатировать «...бытование начал ритуального отношения к зверю, к тому же в их самой примитивной, предельно натуралистичной, имитационно-производственной форме. Зачатки магии как бы материально производились в процессе специфического отражения основной жизнедеятельности»[46]. Таким образом, происхождение магии, а точнее «...одного из очень специфичных феноменов — условной замены целого его характерной частью (pars pro toto), широко бытовавшей во всех последующих первобытных культурах, — расшифровывается всей эволюцией натуральной изобразительной деятельности ашело-мустьерских эпох»[47]. Более того, выясняется, «...что "натуральная деятельность" и на ступени неоантропа (человека современного вида. — *Н.С.*) составляла значительный элемент всей "духовно"-изобразительной культуры, — обозначая высшее "теоретическое" достижение неандертальцев, здесь она представляла низшую форму анимализма, уже уступавшую авангардную роль собственно

[45] См.: *Столяр А.Д.* Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. С. 138–173.

[46] Там же. С. 173.

[47] Там же С. 176.

сапиентному творчеству»[48]. Этнографические пережитки аналогичного рода деятельности прослеживаются вплоть до «звериных праздников», отмечавшихся в среде всех охотничьих племен Старого и Нового Света, где отчетливо выделяется общее генетическое ядро, «...заключающееся в обрядово-театрализованном воспроизведении охоты <...>, последующем "общении"с натурально обозначенным зверем и, наконец, экспонировании его символов и их сохранении (обычно уже в виде костей) в особых местах. Наиболее рельефно вся эта изобразительно-выразительная деятельность передавалась евразийско-американскими "медвежьими праздниками", всеобщими как каждая фундаментальная закономерность»[49].

Блестяще написанную книгу А.Д. Столяра, на конкретном археологическом материале подводящего итог разноречивым исследованиям первобытного «творчества» в его отношении к мышлению и проблемам антропосоциогенеза, показавшего, как в «драматическом противостоянии человека и зверя» зарождались эмоциональные переживания, элементарные структуры интеллекта и навыки символической деятельности, можно цитировать целыми страницами. Приведу полнее еще одно наблюдение автора, связанное, на мой взгляд, как и резюмированные выше, с некоторыми узнаваемыми мотивами «шаманистической символики», на которую направляет читательское внимание Мирча Элиаде: «...наряду с закономерным выделением тем охотничьего зверя, а затем общественного человека в сферу верхнепалеолитического творчества постепенно входили дополнительные сюжеты, лишенные практического значения (к примеру, змея). Их функцию можно назвать *гносеологической* – в том смысле, что они оказывались средством образной материализации отвлеченных понятий, складывавшихся в сознании по мере развития абстрактно-фантастического объяснения мира. На протяжении всей первобытной, древней, да и средневековой истории условный образ птицы выполнял преимущественно именно такую роль. Многие археолого-этнографические свидетельства, за которыми видится целый пласт истории мышления, отчетливо характеризуют архаический культ птицы в качестве важного элемента эволюции первобытного сознания. Оно выражало этим образом примитивные представления о "душах" как жизненных началах, которые вполне логично связывались с образом "женщины вообще". К такому результату вела вся специфика древнего абстрагирования, тогда как иные возможности объяснения вечного круговорота жизни и смерти в общественном бытии первобытному человечеству даны еще не были»[50].

---

[48] Там же. С. 177.

[49] Там же. С. 177–178. – Со ссылками на кн.: *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966; *Авдеев А.Д.* Происхождение театра. Л.; М., 1959. Ср.: *Анисимов А.Ф.* Религия тунгусов. М.; Л., 1958. С. 106–110; *Васильевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Отв. ред. Л.П. Потапов, С.В. Иванов. Л., 1971. С. 150–169 (Сб. МАЭ. Т. 27); *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Там же. С. 170–200.

[50] *Столяр А.Д.* Происхождение изобразительного искусства... С. 254.

Итак, на пути к религии лежат не магия или анимизм как таковые, как бы в чистом виде, но охватывавшая их охотничье-производственная практика и символическая деятельность доисторического человечества в ее цельности. Первые нуминозные сущности, явленные человеческому созерцанию, были опредмечены в образе зверя, противостояние которому и переживалось в «предельно натуралистичной, имитационно-производственной форме». Эти переживания дали начало как инициационным ритуалам (обучение юношей охотничьим навыкам и их посвящение в охотники), так и обрядово-театрализованным действам, призванным по законам магии обеспечивать успешную добычу и жизнедеятельность рода. Анималистические образы, пронизывающие «первобытное искусство», отчетливо прослеживаются в мифотворчестве, обрядах и ритуалах периферийных этносов и в народных верованиях, но также в архаических мифах древних индоевропейцев с их зооморфными персонажами и божествами (и не только у индоевропейцев). В контексте исторической поэтики М.И. Стеблин-Каменский выразил эту закономерную эволюцию древнего мировосприятия формулой «звери, боги, герои»[51]. Животные символы проникли во все мировые религии, хотя изменили при этом свое содержание и функции. Наскальные «шаманские писаницы», по-видимому, и передают естественную «имитационную» подоплеку универсального первобытно-исторического анимализма, но не обязательно сугубо шаманистические его воплощения.

Шаманизм в узком смысле (сибирский и центральноазиатский) отражает тот же анималистический субстрат, сохранявшийся в силу периферийности соответствующих культур, но сдвинувшийся в результате разносторонних контактов и влияний в сторону более развитых (в смысле их осознанности) религиозных форм. Поэтому нельзя считать шаманизм «религией охотников и скотоводов», предшествовавшей земледельческим культам. Во-первых скотоводческие этносы относительно поздно (на грани первого и второго тысячелетий до н. э.) выделяются из недр земледельческо-скотоводческого воспроизводящего хозяйства, пришедшего на смену культурно-хозяйственной деятельности охотников, рыболовов и собирателей (простому производству продуктов жизнедеятельности). Во-вторых, как *форма религии* — это не типично первобытное явление. Анималистическая практика, лежащая в основе религиозного сознания, не может быть сведена к шаманизму в узком смысле: она охватывает его, как и все прочие свои порождения.

Что касается шаманизма в широком смысле, то он практически и отражает как более архаические анималистические верования, так и сформировавшиеся на их основе религиозные культы. Он объединяет множество типологически сопоставимых «пережиточных» элементов, содержательные и функциональные характеристики которых варьируют от традиции к традиции в силу их идиоэтнической специфики и сохранности. И тогда становится очевидно, почему «классический» тип шамана без особых усилий может быть подменен фигурой колдуна, ведуна, знахаря, прорицателя и просто «одержи-

[51] См.: *Стеблин-Каменский М.И.* Историческая поэтика. Л., 1978. С. 151 (название статьи, посвященной «...белкам, которых автор наблюдал, обдумывая эту статью»).

мого духами» или подверженного видениям. Понятно, почему шаманизм – это «особый компонент культуры». Правда, не столько *новый*, сколько относительно архаический, сохраняющий черты анималистической фазы синкретичного первобытного мировосприятия.

Возможно, что терминологически было бы правильнее различать собственно шаманистические традиции, в которых шаманы так или иначе выделились в особый социальный институт, и субстратные для них (анималистические) или покоящиеся на том же субстрате верования. Но понятно, почему Элиаде с легкостью объединяет столь разнообразные формы «религий» вокруг извечного «круговорота жизни и смерти» и почему такое объединение оказалось в конечном счете почти убедительным.

Модернизировав мировоззренческую составляющую шаманистических «техник экстаза» и ритуалов инициации, Элиаде все же сосредоточил и сопоставил на едином основании обширный этнографический материал, заставив по-новому взглянуть и на стоящие за ним культурные «архетипы» (в смысле изначальности неких *идеальных типов*), то есть на факторы субстратного порядка, если оперировать терминами культурно-исторической реконструкции. Случайным или закономерным явился достигнутый в итоге эффект отраженного освещения целых напластований «шаманистических» ритуалов и представлений в культурных традициях Старого и Нового Света? Скорее закономерным, поскольку эмоционально емкие и разнообразные по своим приемам «техники экстаза», а также сопутствующие им инициационные ритуальные комплексы и впрямь имеют более выраженный характер в «первобытных» традициях. Они и репрезентируют шаманизм в широком смысле в том виде, как его понимал Элиаде, подчеркивая при этом роль «экстаза» и общения с духами в качестве важнейших компонентов шаманства. Это феномены относительно поздние, а не изначальные, как полагал автор «Шаманизма...», но у них действительно имеется общий источник, позволяющий рассматривать шаманство в узком и широком смысле слова как отражение одной и той же первобытно-исторической практики и «идеологии».

Шаманизм и экстаз в контексте иерофании. Прежде всего необходимо оговорить, что Мирча Элиаде явно осознавал все те, условно говоря, «натяжки», которые вынужденно возникали в результате постулированной им универсальности принципа *иерофании*, трактуемой в качестве коррелята таких понятий, как *человечность*, *духовность*, *культурная традиция*. Рассматривая вопрос о шаманизме у индоевропейцев или же сопоставляя в следующей главе шаманский «экстаз» и соответствующие техники медитации, ритуалы и символику буддизма и ламаизма, он постоянно оговаривает, что речь идет не о прямых влияниях и заимствованиях, но о некой древней традиции, адаптированной новой идеологией, однако сохраняющей свой глубинный смысл. Более того, согласно его интерпретации, ламаизм не просто перенимает символику шаманства, но как бы открывает ее вторичную ценность и изменяет сущность ритуалов под воздействием буддизма. Другими словами, «явление священного» как бы сопровождается все более глубоким проникновением в его космическую и одновременно человеческую сущность.

Вместе с тем центральные для мифографии Элиаде дихотомии – *Космос и история*, *Священное и профанное* – менее всего приложимы не только к аристотелевскому «общественному животному», но и к «абсолютному духу» Гегеля в его *самосознании* и развитии. Автор «иерофании» не признает «ступеней реализации» человеческого сознания, которым в гегелевской «Философии религии» соответствуют разные формы отношений и единства *конечного и бесконечного*, поскольку «...дух в соответствии с одной формой реальности заключен в *определенности своего бытия* и *своего самосознания*, в соответствии с другой – он есть своя собственная *абсолютная реальность*, где он имеет своим предметом развитое содержание идеи духа»[52]. По сути, понятие «иерофания» ориентировано исключительно на «абсолютную реальность», где идее духа (в концепции Элиаде) и отвечает чувство воссоединения в космическом Всеединстве, преодоления «определенностей» бытия.

Как уже отмечалось, основное нововведение Элиаде в традицию европейского шамановедения – отказ от рассмотрения шаманского «экстаза» как проявления эпилепсии, шизофрении[53] или «одержимости», по определению патера В. Шмидта[54]. С последним Элиаде полярно расходится и в оценке роли так называемых «черных» и «белых» шаманов в становлении шаманистических верований (по Шмидту, первые предшествуют вторым; согласно Элиаде, первичен «белый» шаманизм). Правда, возникает подозрение, что здесь вкралось какое-то недоразумение, и полемика по данному вопросу в ракурсе «дуализма» собственно шаманистических представлений не вполне правомерна.

Коль скоро «черные» шаманы сплошь и рядом упоминаются только на фоне «белых», а практике «черного» шаманства даются лишь негативные оценки (вразумительные его описания отсутствуют)[55], то создается впечатление, что само их противоположение нерелевантно для генезиса шаманистических представлений. Складывается убеждение, что речь идет, скорее всего, об обиходном различении, с одной стороны, принятых социумом шаманов, призванных служить во благо некой родственной или локальной группы, с другой – враждебных ей, «чужих» для данной группы шаманов, если не самозванцев, прибегающих к своим магическим действиям во зло, преднамеренно навлекающих на людей бедствия и порчу. Иначе говоря, с тем же результатом под «черным» шаманом можно подразумевать просто «черного человека», то есть «плохого» в большинстве языковых традиций, пользующегося своей «властью над духами» с вредительскими целями, – а это, по существу, противоречит шаманской этике.

---

[52] *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии в двух томах / Пер. с нем. М.Н. Левиной. Общая ред. и вступ. ст. А.В. Гулыги. М., 1976. Т. 1. С.109.

[53] См.: *Ревуненкова Е.В.* Проблемы шаманизма...

[54] См.: *Schröder D.* Zum Struktur des Schamanismus // Religions–Ethnologie / Ausg. C.A. Schmitz. Frankfurt a. M., 1964. S. 296–234.

[55] Не дает описания функций и практики «черных» шаманов и автор специальной монографии, посвященной «белому» шаманству у бурят, см.: *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства на материале обрядового фольклора бурят. М., 1991. С. 19–31.

Применительно к якутам «дуалистическое» деление шаманов на две категории (*абасы оюн*, то есть черных, и *айы оюн* — белых), похоже, восходит к публикациям конца XIX — начала XX века, где под «черной верой» понималось шаманство в целом. Так, В.Ф. Трощанский вынес соответствующее определение в заглавие своей статьи, однако он отрицал существование «белых» и «черных» шаманов у якутов, допуская все же, что это могло иметь место в прошлом[56]. Некоторые авторы полагали, что белому шаманству положили начало главы семей или родов[57], предполагалось также, что функции белых и черных шаманов к середине XIX века могли быть совмещены, а голоса *за и против* самого существования искомого дуализма приписывались недостаточной изученности материала[58].

В бурятской традиции более последовательно различаются *сагаан боо* (букв. «молочный шаман») и *хара боо* («черный шаман»). Причем оба термина коррелируются с *һуншэ ноён* (букв. «молочный начальник») в значениях: (1) светский руководитель, стоящий во главе родовой общины, и (2) персонаж, исполняющий роль «молочного божества» в обрядах посвящения шамана или *дархана* (кузнеца)[59]. Примечательно также, что касте кузнецов, возвысившейся в обществе наряду с шаманами и нойонами (функции последних нередко могли совмещаться), в свою очередь придан только эпитет «белый» — *сагаан дархад*[60]. *«Белые» шаманы, занимая господствующее положение в религиозных обрядах, вводили в них новшества и апеллировали к западным тэнгэринам. «Черные» шаманы придерживались традиционных ритуалов, в том числе ставших нелегальными, и обращались к восточным тэнгэринам*[61]. Таким образом, прослеживается, с одной стороны, чисто этикетное использование эпитета *сагаан* «молочный, белый», а с другой — явно «аристократический» статус официального *белого шаманства*, подкрепляемый и социальной иерархией: «"Белые" шаманы по своему происхождению принадлежали к богатым и знатным бурятским родам, составляя так называемую "белую кость" внутри племени, предки же "черных" шаманов некогда принадлежали к маломощным и незнатным родам»[62]. Свою роль в интерпретации естественной социальной двойственности бурятского шаманства могла сыграть также контаминация архаических верований и идеологизированной их формы — старой веры и новой, пронизанной тем же ламаизмом.

---

[56] *Трощанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов // Уч. зап. Казанского университета. 1903. Апрель.

[57] *Горохов Н.* Юрюнг-Уолан. Якутская сказка // ИСВОРГО. 1884. Т. 15. № 5–6. С. 56, прим. 22.

[58] *Пекарский Э.К., Васильев В.Н.* Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. 1910. Т. 1.

[59] *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 95 (см.: *һуншэ ноён*). — Термин *сагаан* означает молоко, специально предназначенное для возлияний при жертвоприношениях (Там же. С. 66).

[60] Там же. С. 42 (см.: *Дархан сагаан тэнгэри*).

[61] Там же. С. 66 (см.: *Сагаан удха*).

[62] Там же.

В принципе М. Элиаде прав, когда утверждает, что сама «дуальность шаманов» могла бы быть вторичным явлением. Но, поясняя, что она могла возникнуть «...в результате негативного отношения к хтонической и "инфернальной" иерофании, ставшей со временем знаком соответствующих "демонических" сил»[63], он в очередной раз стремится оправдать и самые «примитивные» переживания священного, даже если с позиций «возвышенной духовности» они могут выглядеть «инфернальными».

Этнографам предстоит либо доказать существование особого рода «черного шаманства», либо же признать такое словоупотребление нетерминологическим, возникшим в результате ложной интерпретации высказываний информантов. Возможно, за обозначенной дихотомией скрывается и нечто более решающее для рассматриваемого явления, а именно: переход от спонтанного «группового шаманства» (или шире – магических ритуалов) к идеологизированному культу духов, ставшему предметом ведения профессиональных жрецов («особого социального института»). На такое решение наталкивает локализация всех упоминаний «белых» шаманов в ареале развитых шаманистических традиций (якутских и бурятских). Новый социальный класс естественным образом должен был вобрать в себя лиц, специализировавшихся на магических действиях, на видениях и пророчествах, на врачевании, раздельная практика которых, как показал Элиаде, еще прослеживается в более архаических обществах. Но этому новому классу жрецов предстояло и отмежеваться от того же более широкого круга «экстатических» личностей. Например, у ительменов во времена Крашенинникова не было людей, специально занимающихся шаманством, и в каких-либо важных случаях «...племя шаманило целиком, а в обычной обстановке каждый был сам себе шаман. Лишь когда происходило нечто из ряда вон выходящее, приглашали знающего человека. В этой роли у ительменов обычно выступали пожилые женщины...»[64].

Так или иначе, но в полемике о «белых» и «черных» шаманах позиция Элиаде (отчасти интуитивная) оказывается более приемлемой, если считать соответствующие определения просто позитивной и негативной характеристиками шаманской практики вообще, аналогичными, например, дефинициям «белой» и «черной» магии, для которой вопрос о первичности или вторичности одного и другого не стоит. Это проблема целеполагания, а не генезиса данного вида деятельности: ее изначальная прагматическая направленность на пользу, а не во вред общины, вряд ли нуждается в особых доказательствах. Само признание общиной знатока и служителя традиции (а таковым мог стать только «белый» шаман) должно было проявить существование непризнанного (или полуофициального, как у бурят) «черного» шаманства.

Отмечалось, что Элиаде практически не интересует проблема исторического происхождения шаманизма[65]. Действительно, для него он чуть ли не феноменологически предшествует в качестве религии «скотоводов» культам

---

[63] См. с. 169 наст. изд.

[64] *Володин А.П.* Ительмены. СПб., 1995. С. 52–53.

[65] *Hultkrantz A.* The place of Shamanism in the history of religions // Shamanism: Past and present / Ed. M. Hoppal, O.J. Sadovszky. Budapest; Los Angeles, 1989. Part 1. P. 45.

земледельцев. Когда вопрос о генезисе явления и ставится (например, при обращении к американским или океанийским народам), он сводится к проблеме предполагаемых контактов и заимствований. Такое безразличие к первоистокам вполне соответствует общему подходу автора к истории религий, к восприятию *священного*, которое рассматривается им в ракурсе свойственного самому человеческому духу стремления к *вечному возвращению* в некое изначальное природное состояние. В контексте космического *Всеединства*, данного человеку в иерофании, религиозное чувство не зависит от тех форм, которые принимает «явление священного», – оно оказывается самоценным и целостным даже в самых рудиментарных своих формах. Отсюда и подчеркнутое Мирчей Элиаде неприятие теории «культурных кругов» Гребнера – Шмидта – Копперса. Отсюда же смелые сопоставления символики шаманства с метафизическими аллегориями буддизма, хотя «семь шагов Будды», в отличие от семи зарубок на шаманской березе, «...ведут уже не в "мир богов" и ведического "бессмертия" – они означают преодоление условий человеческого существования»[66].

Критики указывали, что Мирча Элиаде опирается лишь на один из аспектов шаманизма, связанный с пребыванием души в «иных мирах», не говоря о других упреках, вызванных более частными положениями его монографии, например, отождествлением шаманского действа с магией в самом широком ее понимании[67]. Последняя соответствует, как было показано, сущности шаманистических верований в широком же смысле этой дефиниции.

Изложенные выше соображения о соотношении нуминозных и божественных сущностей, о магической структуре анималистических представлений и их анимистической природе позволяют взвесить обоснованность приведенных упреков. Следует, впрочем, иметь в виду, что именно такой глобальный подход при всей произвольности исходных посылок и оценок позволил Элиаде рассматривать шаманистические и однотипные им по своей форме магические представления (по сути анималистические) наравне с самыми развитыми современными религиями. Он позволил лишить современные «первобытные верования» ореола экзотических и пережиточных *предрассудков*, якобы восходящих к дорелигиозным представлениям (хотя, вероятно, они и отражают таковые). В конечном итоге снятие оппозиции между «дорелигиозным» и «религиозным» (в буквальном смысле первого и второго понятия) продуктивно. Ибо эволюция религиозного сознания с неизбежностью предполагает и сохранение того ментального континуума, в котором совершается переход от эмоционального восприятия природных нуминозных сущностей, соответствующих логике допонятийного мышления, к отчасти уже стоящих над природой, «символизирующих» ее явления «именам богов». Последние уже коррелируют с новой структурой сознания, оперирующего логикой дискурсивного мышления, и по мере его становления и упрочения пантеоны божеств, их образ действия, равно как и внешний облик, все более утрачивают зооморфные черты и воспринимаются в терминах человеческого поведения, а не «диких» природных сил.

---

[66] *Eliade M.* Le Chamanism... P. 364.

[67] *Hultkrantz A.* Mircea Eliade...

Уравнение аксиологической значимости любого рода иерофании, от самых примитивных верований и вплоть до предельно изощренных спекуляций на тему религиозного чувства, несомненно, можно рассматривать в качестве еще одного нововведения автора «Шаманизма...». Правда, оно имеет скорее нравственную, чем научную ценность. И если под религиями понимать специфические социальные институты, представленные профессиональными служителями культа, знатоками и ревнителями традиции, то многие «шаманистические» верования к таковым не относятся, поскольку их основу составляют эмоционально воспринимаемые нуминозные сущности, а не четко отрефлектированные представления о персонифицированных божествах или демиургическом начале всего сущего.

Как уже говорилось, «Шаманизм...» отпочковался от «Трактата по истории религий» (1949), и обращена рассматриваемая монография на частный феномен *иерофании*, которая для Элиаде как автора этого термина менее всего связана с теологическими спекуляциями. Речь идет не о «прамонотеизме» («открытом» В. Шмидтом), но об изначальной интуиции самого «смысла бытия», который и обретает постулированную Элиаде форму *священного*. По авторскому определению, иерофания есть осознание человеком космического Всеединства, открытие «другой ценности», стоящей над условиями человеческого существования. И проявляется она в недрах самой культурной традиции как момент откровения, постижения всеобщей гармонии и идеала человеческого совершенства. Это – принцип телеологический, имеющий в виду поиски цели существования, а тем самым «священное» получает этическое измерение, не лишаясь и своего теологического смысла, проявляющегося, как только Элиаде переходит от глубинного (герменевтического по своей методике) толкования конкретной традиции к попыткам интерпретации ее специфических символов. Поскольку же одно и другое тесно взаимосвязаны, этнографические реалии нередко им мистифицируются, трактуются на глубине неких сокрытых смыслов, в терминах универсальной семантики, что свойственно мифографии Элиаде в целом. Это следует постоянно иметь в виду при обращении к тексту.

Разумеется, выстроенная Мирчей Элиаде концепция иерофании, проходящая через все его послевоенное творчество, пересекается с историко-религиозной проблематикой, но постулируемое им на ее основе мировоззрение, или «космология», скорее следует вере, чем критическому анализу ее оснований. Собственно, *иерофания*, понимаемая как осознание смысла бытия, и есть «костяк» этой веры или ее «зерно». Экзистенциальная позиция автора во многом обусловлена, о чем уже было сказано, социальными потрясениями эпохи Второй мировой войны и послевоенного времени, ощущением утраты традиционных культурных ценностей. Это попытка «преодоления своего исторического момента» во имя сохранения культурных ценностей, но преодоления «в духе Будды и Сократа», как писал Элиаде в дневнике 1949 года (запись от 16 февраля).

Мифография и история религий М. Элиаде созвучны гуманистическому и стоическому пафосу философии экзистенциализма. А его космического порядка «идея истории» (поскольку таково имплицитно заложенное в иерофании философское звучание термина) перекликается с концепцией «сверх-

жизни» П. Тейяра де Шардена или «ноосферы» В.И. Вернадского. Только тейяровская «точка *Омега*», равнозначная «ноосфере» Вернадского и отражающая поступательную эволюцию разума во Вселенной, опрокинута у Элиаде в прошлое и рассматривается им как изначальное, имманентное человеческому сознанию качество. В этом отношении все его метафизические и культурологические построения внеисторичны — они подчинены этическим, а не временным меркам.

«Архаические техники экстаза» при столь метафизическом подходе к предмету размышлений — суть приемы обретения момента интуиции, приобщения к священности бытия («Только переживая экстаз, человек со всей полнотой утверждает свое положение в мире и свою конечную судьбу»)[68]. При этом имеются в виду, разумеется, моменты «прозрения», то есть предельных состояний ясного рассудка, но отнюдь не умопомраченности. Понятно в итоге и то, как соотносится «явление священного» с религиозным чувством как таковым. Истоки иерофании Элиаде усматривал во всех традиционных верованиях, независимо от их «примитивности» с точки зрения апологетов «развитой» духовности (хотя бы потому, что *развитие* несовместимо с постулированной им феноменологией духа).

Иллюстрацией изложенных тезисов и служит в конечном итоге осуществленный Мирчей Элиаде анализ шаманизма в качестве определенного мировоззрения, которое, согласно авторской позиции, предстает как форма преодоления экзистенциальных ограничений человеческого духа (то есть профанной «истории») через иерофанию («явление священного»). В таком контексте определение «архаические (техники экстаза)» почти равнозначно понятию «подлинного», «неотъемлемого» от самой человеческой натуры.

Если *иерофания* как принцип преемственности культуры обретает в мифографии Мирчи Элиаде этическую значимость, то состояние «экстаза», приводящее к постижению этого «священного» начала любой традиции и любых предрассудков (при условии, что они приоткрывают в человеке природные человеческие качества), оказывается чуть ли не одним из приемов регуляции процессов уравновешивания — «фундаментального фактора развития» в генетической психологии Ж. Пиаже[69]. Ритуалы инициации, в свою очередь, предстают как своего рода акт признания социумом особых способностей индивида, постигшего «священное», легализации этого исключительного статуса личности (включая воспитание требуемых качеств у посвящаемых в шаманы, колдуны, знахари или же, в случае возрастной инициации, допущенных в группу «взрослых»). Не случайно Элиаде рассматривает как разные классификационные типы практику наследственного шаманизма, призвание «по вдохновению» и целенаправленное воспитание восприимчивости к «экстазу», осуществляемое по желанию претендента.

Хотя иерофания и мыслится Элиаде как одно из неотъемлемых свойств человечности, пусть и подавляемых «профанной» историей, все же в «Шама-

---

[68] *Eliade M.* Le Chamanisme... P. 354.

[69] См.: *Пиаже Ж.* Теория Пиаже // История зарубежной психологии: 30–60-е годы XX века: Тексты / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. М., 1986. С. 277–280.

низме...» присутствует некоторое эволюционное начало, мельком упоминавшееся. Оно связано не столько с онтологией рассматриваемого феномена, сколько с историко-философским видением собственно традиционной культуры (в данном случае «архаической» в прямом смысле слова). Поскольку Элиаде усматривает истоки шаманистических традиций в первобытно-исторических обществах «охотников и скотоводов», якобы предшествовавших, по трехстадиальной схеме истории, неолитическим культурам земледельцев (исторически «скотоводы» отделились от «земледельцев» уже в ходе дальнейшей специализации в рамках воспроизводящей экономики). Соответственно, по убеждению автора, символом идеального «космического» состояния (вне жизни и смерти) и «вечного возвращения» в мифотворчестве земледельцев Древнего мира служит зерно, брошенное в землю, а у «первобытных скотоводов» — кость, которая неизменно обрастает мясом, обеспечивая воскрешение убитых животных и существование людей. Для Элиаде это разные символы одного и того же — изначального приобщения человека к чувству космического *Всеединства*, преломленного через восприятие смерти как инициации и возрождения для новой сознательной жизни, но уже в качестве посвященного, знающего цену ее «профанных» условий и познавшего сокровенность «священного».

Того же рода «стихийный эволюционизм», который прорывается сквозь общую концепцию иерофании, тяготеющей к унифицирующему сложную мозаику культурных традиций абсолюту, можно заметить и в главе о шаманизме у индоевропейцев, где основное внимание уделено буддийским «техникам экстаза», знакомым Элиаде не только по литературным источникам, но и по личным переживаниям. Разумеется, автор отдает себе отчет, «...в какой мере йога и другие индийские техники медитации переработали экстатический опыт и авторитетность магии, составляющих незапамятное духовное наследие»[70]. Все же проводимые им параллели и уподобления оставляют впечатление некоторой априорности и схематизма. Тем не менее они следуют из логики анималистического мировосприятия, несомненно лежащего у истоков всякой религиозной спекуляции, в том числе буддистского толка. В этом убеждает, например, исследование Н.Л. Жуковской, констатирующей, что сложная система взглядов, представлений, ритуалов буддизма «...уходит корнями в глубокую древность, в те самые первичные проблески человеческого сознания <...>, когда почти все многообразие существовавших форм религии можно было свести к культу природы в различных ее проявлениях. К ним относится культ богини-матери с последующей постепенной персонификацией отдельных ее черт в самостоятельные божественные образы, культ вселенной, зоолатрия и тотемизм, культ растений, мировое дерево и т. д. Все эти культы прошли сложную и длительную эволюцию, влившись через посредство различных стадиально более ранних форм религии (ведийские культы, бон, шаманство) в буддизм»[71].

Таким образом, объединяющая разнородные явления иерофания в силу самой своей универсальности оказывается как бы соответствующей культур-

[70] См. с. 327 наст. изд.

[71] *Жуковская Н.Л.* Ламаизм... С. 89.

но-историческому континууму, охватывающему дорелигиозное и религиозное сознание в их естественной преемственности. И все же, хотя провести резкую грань между верованиями и религиями практически невозможно, их разграничение имеет практический и теоретический смысл. Концепция иерофании, уравнивающая между собой все формы «священного», будучи тем самым панхронической, вневременной, этой разницы не улавливает, и в данном случае она ничего не отражает. Вернее, ее универсализм соответствует *метафизике истории*, как ее понимал Мирча Элиаде, но ни в коей мере не отражает исторических реалий.

Континуальное видение всего разнообразия «явлений священного» в человеческом сознании как некоего изначального его «момента» (в качестве «последней реальности» мысли или «экзистенциального сознания») подкрепляется и постоянно используемой Элиаде формулой «магико-религиозная жизнь». За ней в конечном счете проглядывает неназойливая попытка снять привычную в прошлом в религиоведении оппозицию «древней системы предрассудков» Джеймса Фрэзера, то есть магии, которая для *адвоката дьявола* представляла «первый путь к формированию идеи «человека-бога»[72] (магия остается одним из первых обобщений на этом «пути»), и собственно религиозной веры как более *возвышенного* состояния духовности.

Разумеется, предложенная Элиаде схема соотношения *шаманизма* охотников и *культа Великих Матерей* земледельцев априорна в свете имеющихся сведений по истории первобытного общества и данных периферийных культурных традиций. Но пафос этической позиции Мирчи Элиаде в том и состоит, что любая иерофания (и самая архаическая) самоценна; она освобождает человека от природных и событийных ограничений его бытия, поскольку последнее обретает космическое звучание. Тем самым шаманистические традиции, наряду с подпитывающей их первобытной или пережиточной магией, оказываются фактически приравненными к высокоразвитым религиям откровения («религиям Книги»). А собственно переживание священного остается, по убеждению Элиаде, одним и тем же во все времена и для любых верований. Их разнообразная символика образует гомологические ряды, обнаруживающие единство глубинных смыслов.

Таким образом, в метафизике Элиаде священное выступает в качестве онтологического принципа бытия, является одним из непременных условий сохранения традиционных ценностей в их подлинном «неизвращенном» виде. И с этим необходимо считаться для созвучного авторскому замыслу восприятия монографии о шаманизме и «техниках экстаза». Во многом уже превзойденный для «специалистов» (этнографов, шамановедов, религиоведов) по своему материалу, публикуемый труд Элиаде еще не утратил значения в качестве попытки непредвзятой оценки «первобытных традиций» на фоне общечеловеческих ценностей, пусть и увиденных под специфическим углом зрения. В этом отношении, то есть как «символ веры» ученого, «Шаманизм и архаиче-

[72] *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина; ред., послесл. и коммент. С.А. Токарева. М., 1980. С. 20.

ские техники экстаза» Мирчи Элиаде сродни «Печальным тропикам» Клода Леви-Строса.

* * *

Обилие ссылок и цитат, «академическое» оформление «Шаманизма...» не должны вводить в заблуждение относительно его адресата: со всей определенностью Элиаде называет в *Предисловии* к своей монографии «...не только специалистов, но также образованных людей, и именно им прежде всего адресована эта книга». Все же текст писался не без оглядки на освященные «специалистами» ритуалы, откуда и сложная система сносок, множество библиографических указаний. В английском переводе они были упорядочены – отсылки в тексте вынесены в примечания, за счет чего их число выросло почти вдвое. Добавилась, как было сказано, и новая литература. В результате английское издание «Шаманизма...» (переводчик: W.R. Trask) стало почти «каноническим». Основные его разночтения с французским оригиналом оговорены в комментариях настоящего издания. (В случае текстуальных различий – они не меняют ни концепции Элиаде, ни структуры изложения – я отсылаю читателя к русскому переводу. Несмотря на свои недостатки, он передает «букву» английского подлинника. Для «читателя-специалиста» киевское издание практически бесполезно, поскольку написания имен, этнографических реалий, этнонимов в нем просто транслитерированы по единым правилам передачи на русский язык английских написаний и даже не упорядочены.)

Я осознаю все недостатки проделанной работы (в частности, не удалось отождествить ряд «восточных написаний», отдельные библиографические ссылки, некоторые этнонимы). Все же совместно с редакцией НИЦ «Ладомир» мы стремились к тому, чтобы, в соответствии с авторским замыслом, книга читалась бы неспециалистами и в какой-то мере оставалась бы полезным источником для специалистов. Этой задаче служит система комментариев и указателей. Все библиографические ссылки французского издания сведены при переводе в единый список литературы. Авторские примечания, соответственно, упрощены (указывается автор, дата публикации, ее страницы). Литература по шаманизму дополнена в комментариях за счет авторских уточнений в английском переводе, а также некоторыми старыми и новыми публикациями, которые не могли быть доступны Элиаде.

В списке литературы учтены только источники, на которые ссылается М. Элиаде; данные по возможности выверены. Эпизодически приводятся сведения (в прямых скобках) о последующих переизданиях и переводах на русский язык. Принятые в тексте сокращения используются и в комментариях.

Ссылки на постраничные комментарии даны в сквозной нумерации по главам (арабская цифра). Здесь представлены фактографические и, реже, концептуальные уточнения к тексту М. Элиаде, разъяснены отдельные реалии, даны краткие справки об упоминаемых авторах, указана новая литература по некоторым рассматриваемым М. Элиаде проблемам и шаманистическим традициям. Полное библиографическое описание (по действующим стандартам) в комментариях приводится только при первой отсылке к соответствующей

публикации (ссылки на страницы «Примечаний» в именном указателе выделены курсивом).

В дополняющем «Примечания» указателе этнонимов учтены все варианты названий племен, этнических групп и народов, древних и современных, которые встречаются в тексте (несколько названий осталось под вопросом). Дефиниции этнонимов даны при более распространенном и современном названии, к которому обычно привязаны и ссылки на страницы (по содержательным критериям). В случае формальных упоминаний соответствующие страницы могут быть указаны также при вариативных формах. Перекрестные ссылки учитывают и названия, встречающиеся в пределах дефиниций к данному указателю в качестве определителей более дробных этнических групп и подгрупп.

В указателе имен ссылки на страницы текста и комментария даются при русских написаниях, если таковые отмечены в тексте (учтены в том числе встречающиеся вариативные формы).

В переводе я старался сохранить встречающиеся и в русскоязычной литературе названия редких реалий и специфические этнонимы, использованные Элиаде, рассматривая их в качестве своего рода стилистических «примет времени» (исключения из этого правила оговорены). Вместе с тем, когда это диктовалось контекстом, я вводил соответствующие этнографические реалии вместо нейтральных французских форм (например «юрта», «чум», «балаган», «изба» вместо родового понятия maison «жилище, дом» в оригинале). Одновременно я старался избегать ложных «интернационализмов», то есть словоупотреблений, естественных для французского языка и адаптированных русским, но имеющих в нем соответствующие синонимы. В таких случаях, если контекст не требовал строго терминологических осмыслений, предпочтение отдавалось общесловарным формам, варьирующим в соответствии с нормами русской стилистики (например, initiation передается как «посвящение», но и как «инициация», neophyte – как «посвящаемый», «новообращенный», «обращаемый» и реже как «неофит»). Когда мне казалось, что внутренняя форма русскоязычных эквивалентов не передает некоторых нюансов французского оригинала, в скобках я сохранял авторские дефиниции. Это относится и к транслитерированным названиям местных и исторических реалий (они набраны курсивом). Неоправданно развернутые автором (в стиле научного жанра) синтаксические периоды сложносочиненной структуры обычно разбиты на отдельные предложения.

Главы VIII и XIII, которые были ранее опубликованы в переводе А.А. Васильевой[73], воспроизводятся с незначительными уточнениями. Подача библиографических ссылок откорректирована мной, а подстрочные примечания, принадлежащие А.А. Васильевой, подключены к общей системе комментариев, где их авторство оговорено пометой [А.В.].

В работе над комментариями принимала участие А.Х. Гирфанова. Я признателен ей и за предоставленные библиографические материалы, и за отдельные уточнения терминологической лексики, связанной с шаманизмом в ареале

[73] См.: *Элиаде М.* Космос и история. С. 145–198.

тунгусо-маньчжурских языков, а также за помощь, оказанную в процессе сверки русского текста и составления указателей.

Я особенно признателен издательствау «Ладомир», обеспечившему профессиональную подготовку книги к печати и в конечном итоге ее публикацию.

Между временем завершения данной статьи (декабрь 1997 г.), а также редакционно-издательской подготовки в целом русского перевода публикуемой монографии М. Элиаде к печати (1998 г.) и датой реального выхода книги в свет прошло немало лет. Вызвавшие такой временной разрыв обстоятельства не зависели ни от автора, ни от издательства. В текст книги и ее справочный аппарат внесены лишь отдельные уточнения фактографического характера. Сокращенный вариант статьи был опубликован автором под названием «Шаманизм в истории религий М. Элиаде ("экстаз" как экзистенциальный принцип)» (*Алтаика* (М.), 2006. 6).

ПРЕДИСЛОВИЕ

В настоящей работе шаманизм, насколько нам известно, впервые охвачен во всей его полноте[1], к тому же он рассмотрен в контексте общей истории религий. Одно это определяет как недостатки данной работы, так и степень исследовательского риска. На сегодняшний день собран большой массив данных по шаманизму различных регионов: сибирскому, североамериканскому, южноамериканскому, индонезийскому, океанийскому и др. Кроме того, множество исследований, важных не только по своему названию, стимулировали интерес этнографов, социологов и психологов к шаманизму (или, точнее, к шаманизму определенного типа). Однако – за немногими примечательными исключениями (мы имеем в виду прежде всего труды Хольмберга-Харвы[2] об алтайском шаманизме) – в обширной литературе по шаманизму игнорируется объяснение этого чрезвычайно сложного явления в контексте общей истории религий. Поэтому мы попытались подойти к шаманизму, осмыслить и представить его именно с точки зрения историка религий. Мы ничуть не намерены умалять роль замечательных исследований, осуществляемых с позиций психологии, социологии или этнографии, – они крайне необходимы для знакомства с различными проявлениями шаманизма. Но полагаем, что существует и иная перспектива, которую мы намерены раскрыть на страницах этой работы.

Психолог, приступающий к изучению шаманизма, придет к тому, что сразу же отнесет его к кризисным или даже регрессивным состояниям психики. Он не преминет сравнить его с некоторыми отклонениями в психическом поведении и даже отнести к душевным болезням типа истерии или эпилепсии.

Далее (см. с. 59 и сл. наст. изд.) мы обсудим, почему уподобление шаманизма какой-либо психической болезни представляется неприемлемым. Тем не менее остается один момент (и это важно), к которому психологи всегда вправе привлечь внимание: призвание шамана на фоне прочих религиозных призваний проявляется как временный кризис духовного равновесия избранника. Любые наблюдения и обследования, относящиеся к этому вопросу, особенно ценны. Они обнаруживают в какой-то мере *живое* отражение из недр духовности того, что мы назвали диалектикой иерофании: коренной разрыв между профанным и священным, а также обусловленный им отрыв от реальности. Отсюда понятно, поче-

му указанные выше психологические исследования религиозного сознания так важны для нас.

Социолога, в свою очередь, интересует социальная функция шамана, священника, жреца: он занимается происхождением духовных авторитетов, их ролью в структуре общества, отношениями между религиозными и политическими властями и т. д. Социологический анализ мифов о *первом шамане* мог бы высветить весьма показательные свидетельства об исключительном положении самых ранних шаманов в некоторых архаических обществах. Социологию шаманизма еще предстоит написать, и она войдет в число важнейших разделов общей истории религий.

Историк религий обязан учитывать результаты всех такого рода исследований: подключить к психологическим факторам, выявленным психологом, социологические факторы в самом широком смысле слова и тем самым усилить живые свидетельства и исторические материалы, с которыми ему приходится работать.

Рассматриваемые данные обретают дополнительную окраску в трудах этнографов. Именно в описаниях этнографов шаман помещен в социальную среду. Можно легко пройти мимо подлинной личности, – например, чукотского шамана, – если из названных трудов ничего не узнать о жизни и традициях чукчей. Тому же этнографу надлежит детально изучить шаманскую одежду и бубен, описать камлание, записать тексты и мелодию и т. п. Когда этнограф берется установить «историю» атрибутов шаманства (бубна, например, или же применения дурманящих средств при камлании), то с помощью компаративистов и историков, в зависимости от обстоятельств, ему удается показать, как рассматриваемая реалия распространялась во времени и в пространстве; по мере возможности, он постарается установить место возникновения и исторические этапы распространения. Короче говоря, этнограф сам становится «историком», обращаясь к своим методам, а не к культурным циклам Гребнера–Шмидта–Копперса[3]. Во всяком случае, наряду с прекрасной этнографической литературой чисто описательного свойства теперь мы располагаем рядом историко-этнографических трудов.

В подавляющей «серой массе» фактов культуры, относящихся к так называемым народам «без истории», постепенно начинают проступать определенные силовые линии; начинают видеть «историю» там, где привыкли замечать лишь «Naturvölker» («естественные народы»), «первобытные» народы или «дикарей».

Было бы дерзостью подчеркивать здесь, сколь огромную пользу историческая этнография уже принесла истории религий. Но мы считаем, что первая не может подменить вторую. Именно последней предстоит интегрировать результаты этнографических, а также психологических и исторических исследований. В силу этого ей нельзя отказываться от собственного исследовательского метода и от особенностей, определяющих ее специфику. Этнография культуры четко установила, например, связи шаманизма с определенными типами культуры, распределение

шаманистических комплексов и т. п. Это не означает, что ее задачей является разъяснение глубинного смысла соответствующих проявлений религиозности, освещение их символики и определение их места в истории религий. Только историку религий надлежит в конечном счете обобщить все частные исследования по шаманству и дать цельное представление об этом сложном религиозном явлении, отразив его морфологию и историю.

И тут уместно оговорить роль, которая в исследованиях такого рода могла бы быть отведена «истории». Как мы не раз отмечали и как более подробно изложено в приложении к нашему «Трактату по истории религий» (Eliade 1949b), историческая обусловленность религиозного феномена хотя и важна (коль скоро всякий исторический фактор в конечном итоге историчен), но не исчерпывает данный феномен целиком. Приведем лишь один пример: у алтайцев шаман в ходе ритуала забирается на березу по нескольким сделанным на ней ступенькам. Береза символизирует Мировое древо, ступеньки — число небес, которые шаману предстоит пройти в своем экстатическом восхождении на небо. И вполне вероятно, что модель Мира, присутствующая в этом ритуале, имеет древнее восточное происхождение. Религиозные представления Древнего Ближнего Востока продвинулись далеко в Центральную и Северную Азию, придав, в частности, центральноазиатскому и сибирскому шаманизму его современный облик. Прекрасный пример того, что может сказать «история» о распространении религиозных идеологий и практик! Однако, как сказано выше, *история* некоего религиозного феномена не в силах выявить все, что данный феномен способен нам раскрыть самим фактом своего существования. Ничто не позволяет предположить, что влияние древневосточных космологий и религий *породило* бытующие у алтайских народов идею и ритуал небесного восхождения. Похожие представления и ритуалы процветают в мире почти повсеместно, в том числе и в таких регионах, где древневосточное влияние *a priori* исключено. Более вероятно, что идеи Древнего Востока лишь *модифицировали* ритуальные формулы и космологическую составляющую небесного восхождения. Само оно, похоже, — явление врожденное, свойственное человеку как таковому по самой его сущности, а не только в силу своей историчности. Свидетельство тому — мечты о восхождении, видения и образы вознесения, встречающиеся повсюду, независимо от исторической или любой другой «обусловленности». Вся эта ностальгия, мифы, фантазии, центральным мотивом коих служит вознесение или полет, не могут быть исчерпаны психологическим объяснением. Всегда сохраняется некое недоступное объяснению ядро, и это неведомое недоступное, быть может, и приоткрывает нам подлинное место человека в Космосе, место, к которому нам вечно дано возвращаться. Оно — не только «историческое».

Таким образом, постоянно имея дело с фактами историко-религиозными, постоянно заботясь, в меру возможного, об организации своих материалов в исторической перспективе, историк религий — единственно

способный конкретизировать ее факты — не должен забывать, что явления, с которыми он имеет дело, обнаруживают в своей совокупности пограничные условия человеческого существования и что эти условия требуют осмысления и объяснения. Работа по дешифровке глубинного смысла религиозных феноменов по праву отведена историку религий. Разумеется, психологам, социологам, этнографам и даже философам или теологам дано сказать свое слово — каждому в той области и тем способом, который ему привычен. Но только историк религий может сказать самое ценное о религиозном факте как *факте религиозном*, а не о психологическом, социальном, этнографическом, философском и даже теологическом его аспектах. Ибо теолог в принципе запрещает себе сравнение: он ограничивается «постижением» сути того или иного проявления религиозности по наитию, тогда как историк религий приходит к пониманию какого-либо явления только в результате надлежащего рассмотрения тысячи сходных и отличных от него явлений, только найдя ему место среди них. И каждому из тысячи рассмотренных явлений отводится свое особое место в пространстве и во времени. По этой же причине историк религий не ограничивается просто типологией или же морфологией религиозных фактов: ему хорошо известно, что «история» не исчерпывает сущности религиозного факта, однако не забывает он и того, что только в истории (в широком смысле слова) религиозный факт развивается во всех своих аспектах и обнаруживает всю свою значимость. Иначе говоря, историк религий использует всякое проявление *исторического* в религиозном феномене, чтобы раскрыть смысл определенного феномена: он прибегает, с одной стороны, к исторической данности, а с другой — стремится выявить трансисторическое, стоящее за религиозным фактом в истории.

Нет необходимости задерживаться на отдельных методологических соображениях. Чтобы изложить их подобающим образом, потребовалось бы намного больше страниц, чем допускает жанр предисловия. Уточним все же, что слово «история» ведет порой к путанице. Ибо оно может означать как историографию (*написание* истории чего-либо), так и просто-напросто «то, что произошло» в мире. Второе из этих значений, в свою очередь, распадается на несколько оттенков: история того, что произошло в определенных территориальных и временных границах (история конкретного народа и конкретной эпохи), то есть история некой протяженности и некой структуры. Но это тоже история в общем смысле слова, как в выражениях типа «историческое существование человека», «историческая ситуация», «исторический момент» и т. п., или даже в экзистенциалистском толковании слова — человек «в существовании», то есть в истории.

История религий не всегда и необязательно есть *историография* религии. Ведь изложение истории какой-то религии или какого-то религиозного факта (жертвоприношение у семитов, миф о Геракле и т. д.) — это не всегда то же самое, что и показ того, «что произошло» в какой-то хроно-

логической последовательности. Конечно же это может быть сделано, если позволяет материал, но никто не обязан писать историографию, чтобы представить историю религии. Многозначность определения «истории» легко порождает недоразумения среди исследователей. На деле нашему предмету более всего соответствует философское и общее понимание истории. Историей религий занимаются в меру того, насколько предаются изучению религиозных фактов как таковых, то есть в их специфическом проявлении и обязательно *историческом*, конкретном, экзистенциальном, даже если обнаруживающиеся религиозные факты не всегда и не целиком сводятся к истории. От самых элементарных иерофаний — открытие священности такого-то дерева или камня, например, — до наиболее сложных («видение» нового «явления божества» каким-либо пророком или основателем религии), все происходит в конкретной истории и все в какой-то мере обусловлено исторически. Тем не менее, «вечное начало» зарождается в самой скромной иерофании, вечном возвращении к какому-то моменту времени, в желании упразднить историю, стереть прошлое, воссоздать мироздание. Все это дано «напоказ» в религиозных *фактах*, а не придумано историком религий. Очевидно, историк, желающий быть только историком и никем более, вправе пренебрегать специфическими и трансисторическими смыслами религиозного факта; этнограф, социолог, психолог также могут с ними не считаться. Историк же религий не вправе этого делать. Коль скоро он приобщился к множеству иерофаний, его взору должна также приоткрываться собственно религиозная значимость того или иного факта. И, чтобы вернуться как раз к тому, с чего мы начинали, именно такая работа и заслуживает названия истории религий, даже если она не разворачивается в хронологической перспективе историографии.

Впрочем, эта хронологическая перспектива, сколь ни интересна она для части историков, имеет далеко не столь важное значение, какое ей обычно склонны придавать. Ибо, как мы попытались показать в другом месте, сама диалектика священного стремится к бесконечному повторению серии архетипов[4], так что определенная иерофания, реализовавшаяся в какой-то «исторический момент», перекрывает в структурном отношении иерофанию, на тысячу лет более древнюю или более новую. Такая тенденция иерофании возобновляет ad infinitum* одну и ту же парадоксальную сакрализацию реальности и тем самым позволяет нам уяснить некоторые особенности религиозного феномена, чтобы написать его «историю». Другими словами, именно благодаря тому, что иерофании повторяются, можно вычленять религиозные факты и постигать их. Но иерофании имеют ту особенность, что они стремятся к воплощению священного во всей его полноте, даже если индивиды, сознанию которых «открывается» священное, приблизились лишь к одному из его проявлений, к скромной его части. В самых элементарных иерофаниях *все сказа-*

* до бесконечности (*лат.*).

но: воплощение священного в «камне» или «дереве» не менее сокровенно и не менее достойно, чем явление святости «Бога». Процесс сакрализации реальности остается одним и тем же, однако *формы* этого процесса в религиозном сознании человека различны[5].

Осмысление хронологической перспективы религии имеет свои последствия: хотя и существует *история* религий, она не необратима, как вся остальная история. Религиозное сознание необязательно монотеистично само по себе, но оно участвует в некой монотеистической «истории», причем известно, что внутри этой истории невозможно снова вернуться к политеизму после того, как познан и принят монотеизм. Напротив, очень просто быть политеистом, одновременно слывя и претендуя на то, что ты монотеист. Диалектика священного допускает обратимость всего: никакая «форма» не защищена от деградации и разложения, никакая «история» не является окончательной. Не только общество может практиковать (сознательно или безотчетно) несколько религий, но и индивид в состоянии испытать разнообразный религиозный опыт — от самого «возвышенного» до самого «примитивного» и весьма нелепого. Сказанное верно также и в другом аспекте: при любом состоянии культуры можно достичь самого полного переживания священного, доступного человеческому существованию. Восприятие пророков единобожия может повторяться — при всей огромной исторической разнице — у самых «отсталых» из первобытных племен: для этого достаточно «реализовать» иерофанию небесного божества — Бога, присутствующего почти во всем на свете, даже если он в данный момент практически отсутствует в религиозной действительности. Нет религиозной формы, сколь бы отсталой она ни была, не способной породить самого чистого и самого подлинного таинства. Если исключения из данного правила не столь многочисленны, чтобы их могли заметить наблюдатели, то они относятся не к диалектике священного, но к поведению людей перед лицом этой диалектики. А исследование человеческого поведения превосходит задачу историка религий: им занимаются социологи, моралисты, философы. Применительно к истории религий нам достаточно констатировать, что диалектика священного допускает произвольную обратимость любого религиозного состояния. Важен сам факт такой обратимости — она не обнаруживается более нигде. По этой причине мы не поддаемся гипнозу некоторых откровений культурно-исторической этнографии. Разумеется, различные типы цивилизаций органически связаны с определенными религиозными формами, что отнюдь не исключает спонтанности и в конечном счете внеисторичности религиозной жизни. Ибо всякая история в какой-то мере есть падение священного, его ограничение и умаление. Однако священное не перестает являть себя, и при каждом воплощении оно обнаруживает свою основную тенденцию — проявляться целиком и полностью. Правда, множество новых проявлений священного повторяют в религиозном сознании того или иного общества другие многочисленные его проявления, которые эти общества знавали в прошлом,

в своей «истории». Но верно также и то, что эта история не приводит к параличу самопроизвольного проявления иерофании: в любой момент возможно самое полное воплощение священного[6].

Ибо — и здесь мы возобновляем обсуждение хронологии истории религий — случается, что обратимость религиозных состояний еще более примечательна, когда речь идет о мистическом опыте архаических обществ. Как нам часто доводилось показывать, самый сокровенный мистический опыт доступен при любом уровне цивилизации или религиозного состояния. Следует повторить, что для некоторых кризисных религиозных состояний всегда возможен исторический скачок, позволяющий достичь духовного настроя, который иначе не обретается. Конечно, «история» — религиозная традиция соответствующего народа, в конечном счете вмешивается, накапливая и перекраивая по своим собственным канонам экстатический опыт немногих избранных. И столь же справедливо, что их опыт часто содержит те же предписания и то же благородство, что и великие религии Востока и Запада.

Шаманизм как раз и есть одна из тех архаических техник экстаза, в которой одновременно присутствуют мистика, магия и «религия» в самом широком смысле этого понятия. Мы попытались представить шаманизм в разных исторических и культурных аспектах и одновременно кратко обрисовать историю его становления в Центральной Азии[7] и Сибири. Однако большее значение мы придаем характеристике шаманизма как явления, анализу его идеологии, рассмотрению его практики, символики, мифологии. Полагаем, что подобная работа может заинтересовать не только специалистов, но также образованных людей, и именно им прежде всего адресована эта книга. Можно допустить, например, что уточнения, которые могли быть нами внесены в связи с распространением центральноазиатского бубна к северу, возбудив любопытство узкого круга специалистов, оставят безразличными большинство читателей. Но мы, по крайней мере, надеемся, что их отношение изменится, когда речь пойдет о проникновении в столь обширную и притягательную ментальную сферу, как шаманизм в целом, и о порожденной им практике экстаза. В этом случае открывается особый духовный мир, который хотя и отличается от нашего, но не уступает ему ни в связности, ни по своему значению. Смеем полагать, что знакомство с этим миром необходимо каждому гуманисту по духу, так как с некоторых пор гуманизм уже не отождествляется с западной духовной традицией, сколь она ни грандиозна и плодотворна.

По своему замыслу настоящий труд не претендует на то, чтобы исчерпать все проблемы, которые рассматриваются в разных его главах. Мы не стремились к всестороннему изучению шаманизма, для чего не имелось ни средств, ни намерений. Мы последовательно трактовали тему с позиций компаративистики и истории религий, а это означает, что мы заранее осознаем все пробелы и неизбежные недоработки исследова-

ния, в котором мы стремились к предельному анализу, к тому, чтобы прийти к некоему синтезу. Не будучи ни алтаистом, ни американистом, ни специалистом по Океании, автор, по всей вероятности, мог упустить какие-то специальные труды.

Мы не считаем, однако, что общую картину, намеченную здесь, можно было бы значительно изменить в основных ее очертаниях. Многие описания лишь повторяют с небольшими вариациями отчеты первых наблюдателей. В библиографию Попова[8], опубликованную в 1932 году и ограниченную только сибирским шаманизмом, входит 650 работ русских этнографов. Литература по североамериканскому и индонезийскому шаманизму столь же значительна. Невозможно прочесть все. И, повторяем, мы не стремились подменять этнографов алтаистов или американистов, но постоянно указываем в примечаниях основные труды, в которых можно найти дополнительный материал. Можно было бы, разумеется, расширить привлекаемую литературу, и это потребовало бы нескольких томов. Но мы не видели смысла в подобном начинании: имелась в виду не серия монографий о разных типах шаманизма, а лишь общее исследование, предназначенное широкой публике. К тому же многие сюжеты, которые здесь лишь упоминаются, рассмотрены подробнее в других наших работах («Смерть и инициация», «Мифология смерти» и пр.).

Эту работу вряд ли удалось бы завершить без помощи и поддержки, которые в течение пяти лет оказывали мне бывший премьер-министр генерал Н. Рэдеску[9], Национальный центр научных исследований[10] [Франция], Фонд Викинга[11] (Нью-Йорк) и Институт Боллингена (Нью-Йорк). Мы искренне благодарны всем оказавшим помощь. Особенно обязаны мы нашему другу, доктору Жану Гуйару, согласившемуся прочитать и исправить французский текст настоящего труда, а также нашему учителю и другу, профессору Жоржу Дюмезилю[12], любезно ознакомившемуся с некоторыми главами. Нам очень приятно высказать им здесь свою признательность. Мы позволили себе посвятить эту книгу учителям и французским коллегам в знак скромного признания и в благодарность за ту поддержку, которую они постоянно оказывали со дня нашего прибытия во Францию.

Частично мы уже представляли результаты исследования в статьях «Проблемы шаманизма» (Eliade 1946) и «Шаманизм» (Eliade 1949d; 1951), а также в докладах, с которыми в марте 1950 года мы имели честь выступить на конференциях в Римском университете и в Итальянском институте Центральной Азии и Дальнего Востока по приглашению профессоров Р. Петтаццони и Дж. Туччи[13].

Мирча Элиаде
Париж
март 1946 — март 1951

Глава I

ОБЩИЕ ОЦЕНКИ ПРАКТИКА ПРИЗВАНИЯ. ШАМАНИЗМ И ПСИХОПАТОЛОГИЯ

Общие оценки

С начала столетия этнографы привычно пользуются термином «шаман» для недифференцированного обозначения знахаря (medicine-man), колдуна или мага и для определения лиц с магико-религиозным статусом, которые есть во всех «примитивных» обществах. В расширенном значении этот же термин употребляется в исследованиях по истории религий «цивилизованных» народов: говорят, например, о шаманизме индийском, германском, китайском и даже вавилонском, ссылаясь на «примитивные» элементы, отмеченные в соответствующих религиях. По многим причинам подобное смешение может только помешать осмыслению шаманизма как явления. Если под словом «шаман» подразумевать всех магов, колдунов, знахарей и случаи исступления, встречающиеся в истории религий и в этнографии верований, то это обозначение становится и очень сложным, и неточным, да к тому же бесполезным: мы уже располагаем терминами «маг» и «колдун» для обозначения столь же разнородных и приблизительных понятий, как «магия» или «первобытная мистика».

Полагаем, что было бы полезно задать более строгие рамки для таких понятий, как «шаман» и «шаманизм», чтобы избежать двусмысленности и лучше вникнуть в историю самой «магии» и «колдовства». Ибо, разумеется, шаман — тоже маг и врачеватель: предполагается, что он излечивает, как всякий знахарь, и творит факирские чудеса подобно современным или первобытным магам. Но, кроме того, он является проводником душ и может быть жрецом, мистиком и поэтом. В «нерасчлененной» серой массе магико-религиозной жизни архаических обществ в целом шаманизм, рассматриваемый в узком и точном смысле этого явления, представляет уже специфическую структуру и приоткрывает «историю», которую целесообразно осмыслить.

Шаманизм в строгом смысле слова — это преимущественно религиозное явление в Сибири и Центральной Азии. Слово проникло к нам через русский язык от тунгусского *шаман*[1]. В других языках Сибири и Центральной Азии ему соответствуют якут. *ойун* [*оюун*], монг. *буга*, *бога* (*буге*, *бо*) и *удаган* (ср. также бурят. *удайани*, якут. *удаган* «шаманка»)[2], тюрк. *кам* (алт. *кам*, монг. *ками* и др.). Пытались найти нечто общее у тунгусского

слова и *samana* на пали[3] — эту гипотетическую этимологию, отражающую важную проблему индийских влияний на сибирские религии, мы рассмотрим в заключительной главе книги.

Во всей обширной области, охватывающей центр и север Азии, магико-религиозная жизнь концентрируется вокруг шамана. Понятно, нельзя утверждать, что он единственный и полновластный распорядитель священного и что вся религиозная деятельность является исключительно прерогативой шамана. У многих племен жрец, приносящий жертвы, сосуществует с шаманом, не говоря уже о том, что каждый глава семьи является распорядителем домашнего культа. Тем не менее шаман остается доминирующей фигурой, ибо во всей зоне, где экстатическая практика в основном выступает вместо религиозного опыта, шаман, и только он, — единственный и могущественный знаток экстаза. Первое определение рассматриваемого сложного явления, возможно, наименее произвольное: шаманизм — это *техника экстаза*.

Как таковой он был отмечен и описан первыми путешественниками в различных местностях Центральной Азии и Сибири. Позже сходные магико-религиозные явления были обнаружены в Северной Америке, Индонезии, Океании и в других местах. Как будет показано далее, эти явления целиком и полностью относятся к шаманизму и их имеет смысл рассматривать вместе с сибирским материалом. Все же вначале следует оговорить: наличие шаманистического комплекса в какой-то зоне необязательно предполагает, что магико-религиозная жизнь того или иного народа кристаллизовалась вокруг шаманизма. Так могло быть (что и происходило в некоторых областях Индонезии), но далеко не всегда. Обычно шаманизм сосуществует с другими формами магии и религии.

Сказанным и определяется преимущественное использование термина «шаманизм» в его узком смысле, потому что, если постараться отличить шамана от прочих «магов» и «знахарей» первобытных обществ, определение шаманистического комплекса в тех или иных религиях сразу же потребует существенного уточнения. Магия и маги встречаются почти повсеместно, тогда как шаманизм означает особую магическую «специализацию», на чем мы давно настаиваем: «власть над огнем», магический полет и пр. Потому-то, хотя шаман и является — среди прочего — магом, не всякий маг может быть назван шаманом. Такое же уточнение напрашивается при обращении к шаманскому лечению: всякий знахарь — врачеватель, но шаман использует приемы, свойственные только ему. Что касается шаманской техники экстаза, она не исчерпывает все разнообразие экстатического опыта, известного в истории религий и в этнографии верований. Нельзя, таким образом, всякого, впавшего в экзальтацию, рассматривать в качестве шамана. Последний является специалистом в области транса, во время которого его душа призвана покинуть тело, чтобы вознестись на Небо или низойти в Преисподнюю.

Аналогичное разграничение необходимо и чтобы уточнить отношение шамана с «духами». Повсюду в первобытном и современном мире можно найти людей, претендующих на то, что они поддерживают связь с «духами», «одержимы» ли они последними или властвуют над ними. Понадобилось бы несколько томов, чтобы как следует изучить все проблемы, возникающие в связи с самой идеей «души» и возможных ее отношений с человеком, поскольку «дух» может быть как душой предка, так и «природным духом», мифическим животным и т. п. Но для изучения шаманизма это избыточно: достаточно вычленить характер отношений шамана с подобными духами. Легко заметить, чем шаман отличается, например, от «одержимого»: он владеет своими «духами» в том смысле, что ему, человеческому существу, удается общаться с умершими, с «демонами» и «природными духами», не превращаясь при этом в их орудие. Встречаются, конечно, действительно «одержимые» шаманы, составляющие скорее исключение, что имеет, впрочем, свое объяснение.

Уже эти немногие предварительные уточнения показывают, каким путем мы намерены следовать, чтобы прийти к верному пониманию шаманизма. Поскольку известно, что рассматриваемый магико-религиозный феномен в наиболее полном виде проявляется в Центральной Азии и Сибири, образцовым типом будет шаман из соответствующих областей. Мы имеем в виду — и попытаемся это показать, — что центральноазиатский и сибирский шаманизм, по крайней мере в своем современном состоянии, не есть исконное явление, лишенное всякого влияния извне; напротив, он имеет длительную «историю». Однако центральноазиатский и сибирский шаманизм имеет то преимущество, что он предстает как структура, в которой элементы, существующие в других областях мира диффузно, — а именно особые отношения с «духами», степень экзальтации, необходимой для магического полета, восхождение на Небо, нисхождение в Преисподнюю, власть над огнем и т. п., — в названной зоне оказываются интегрированными в специфическую идеологию и узаконивают специфическую практику.

Подобного рода шаманизм в строгом смысле не ограничивается Центральной Азией и Сибирью, и ниже мы постараемся привлечь как можно больше параллелей. Однако определенные шаманистические элементы встречаются в различных формах магии и первобытных религий в изолированном виде. Это крайне интересно, поскольку показывает, в какой мере шаманизм в качестве такового сохраняет «примитивные» верования и практику и насколько он обновлен. Постоянно уделяя внимание тому, чтобы определить место шаманизма среди первобытных религий (со всем тем, что эти последние подразумевают: «магия», вера в высших существ и в «духов», мифологические воззрения и техника экстаза и т. п.), мы вынуждены все время ссылаться на более или менее сходные явления, не относя их при этом к «шаманистическим». Однако, сравнивая магико-религиозные элементы, аналогичные некоторым ша-

манистическим элементам, желательно указывать, что они привнесли, будучи интегрированы в иной культурный комплекс с иными духовными ориентациями*.

Хотя шаманизм и доминировал в религиозной жизни Центральной Азии и Сибири, он не является религией как таковой на этой огромной территории. Только для удобства или по недоразумению религии арктических и тюркских народов могли именовать порой шаманистическими. Религии Центральной Азии и Сибири не сводятся к шаманизму, как и любая религия не ограничивается мистическим опытом отдельных избранных своих приверженцев[4]. Шаманы — «избранники», и в качестве таковых они имеют доступ в сферу священного, недоступную другим членам общества. Их экстатическая практика влияла и продолжает оказывать влияние на формирование религиозной идеологии, на мифологию и ритуалы. Сами же идеология, мифы и обряды арктических, сибирских и азиатских народов созданы не шаманами. Все эти элементы предшествуют шаманизму или, по крайней мере, параллельны ему в том смысле, что являются продуктом *общего* религиозного опыта, а не какого-то одного класса привилегированных лиц, способных входить в экстатическое состояние. Более того, как мы имели возможность констатировать, неоднократно отмечались попытки шаманов в своей шаманистической (то есть экстатической) практике освободиться от посредничества идеологии, которая не всегда ей благоприятствует.

Не предвосхищая здесь содержания последующих глав, ограничусь указанием на то, что шаманы выделяются из своего сообщества некоторыми признаками, которыми в современных европейских обществах отмечено «призвание» или, как минимум, «религиозный приступ». От остального сообщества их отделяет интенсивность индивидуального религиозного опыта. Это означает, что правильнее рассматривать шаманизм в кругу мистических течений, а не на уровне того, что обычно именуется «религией». Всегда остается возможность соотнести шаманизм со многими религиями, коль скоро он предстает как экстатическая практика своего рода элиты и формирует мистическое содержание соответствующей религии. Прежде всего напрашивается сравнение с силой

* В этом, и только в этом, отношении выявление «шаманистических» элементов в какой-либо религии или развитом мистическом течении представляется нам ценным. Открытие определенной символики или шаманского ритуала в Древней Индии или Иране становится значимым фактом в той мере, в какой он ведет к взгляду на шаманизм как на четко выраженный религиозный феномен. Иначе без конца придется говорить о «первобытных элементах», которые обнаруживаются во всех религиях, сколь бы «продвинутыми» они ни были. Как и все прочие религии древнего и современного Востока, религии Индии и Ирана содержат многие «первобытные элементы», которые трудно назвать шаманистическими. Неверно также рассматривать в качестве «шаманистической» всякую практику экстаза, встречающуюся на Востоке, сколь бы примитивными ни были ее приемы.

духа монахов, мистиков и святых в лоне христианской Церкви. Не следует все же слишком выпячивать это сравнение. В отличие от того, что происходит в христианстве (по крайней мере в современной его истории), народы, относящиеся к «шаманистическим», придают большое значение экстатической практике своих шаманов. Эта практика касается непосредственно каждого человека: шаманы благодаря вхождению в транс излечивают их, провожают покойников в Царство теней, служат посредниками между ними и их божествами, небесными или подземными, великими или малыми. Этот ограниченный круг элиты мистиков не только направляет религиозную жизнь общества, но в каком-то смысле стоит на страже его «души». Шаман — большой специалист в области человеческой души: только он «видит» ее, ибо знает ее «форму» и предначертание.

Когда речь не идет непосредственно о судьбе души, о болезни (= утрате души), о смерти, о беде или о великом жертвоприношении, предполагающем некое экстатическое действо (мистическое хождение на Небо или в Преисподнюю), тогда в шамане нет необходимости. Значительная часть религиозной жизни обходится без него.

Как известно, арктические, сибирские и центральноазиатские народы — это по большей части охотники и рыболовы или пастухи-скотоводы. Все они — отчасти кочевники. И несмотря на этнические и языковые различия, основные черты их верований совпадают. Чукчи, тунгусы, самоеды[5] или тюрки — упомянем лишь наиболее крупные группы — знают и почитают небесного Великого Бога, всемогущего творца, но он превратился у них в deus otiosus*,[6]. Иногда имя того же Великого Бога означает «небо»[7], как, например, *Нум* у самоедов, *Буга* у тунгусов, *Тенгри* у монголов (ср. также *Тэнгэри* у бурят, *Тенгере* у приволжских татар[8], *Тингир* у белтиров, *Тангара* у якутов и др.). Даже когда конкретное название «неба» отсутствует, обнаруживается один из его специфических атрибутов — «высокое», «возвышенное», «сияющее» и т. п. Так, у иртышских остяков имя небесного бога производно от *санки* с исконным значением «светлое», «сверкающее», «свет». Якуты называют его «самый высокий Хозяин» (*ар тойон*)[9], алтайские тюрки — «Белым светом» (*ак айас*), коряки «Тот сверху», «Высокий хозяин» и т. д. Тюрки, для религии которых великое небесное божество более актуально, чем у их северных и северовосточных соседей, называют его также «Главным», «Хозяином», «Господином» и часто «Отцом» (см. наш «Трактат по истории религий» [см.: Eliade 1949b: 65 sq.][10]).

---

* Это явление, очень важное для истории религий, никоим образом не ограничивается Центральной Азией и Сибирью. Оно обнаруживается повсеместно, и ему еще не найдено объяснения; см. наш «Трактат по истории религий» (Eliade 1949b: 53 sq.). Хотя и косвенным образом, настоящая работа, возможно, сумеет прояснить эту проблему.

Этот верховный Бог, обитающий на самом верхнем небе, имеет нескольких «сыновей» или «посланцев», подчиненных ему и обитающих на нижних небесах. Их численность и имена варьируются у разных племен. Обычно насчитывается семь или девять «сыновей» и «дочерей», и с каждым из них шаман поддерживает особые отношения. Предназначение этих «сыновей», «посланцев» или «слуг» небесного божества заключается в том, чтобы наблюдать за людьми и помогать им. Пантеон может быть и более обширным, как, например, у бурят, якутов, монголов. Буряты называют 55 «хороших» и 44 «плохих», изначально противостоящих друг другу в бесконечной борьбе. Но, как будет показано ниже, есть основания считать, что такое множество богов, как, впрочем, и их противостояние, являются новшеством, вероятно, поздним.

Женские божества у тюрок фактически отсутствуют[11]. Мифическая и религиозная функции земли весьма скромны: отсутствует образ богини Земли и жертвоприношения ей[12]. Роль женщины в мифологии также весьма редуцирована, хотя она и прослеживается в некоторых шаманистических традициях. После небесного или атмосферного Бога* алтайские народы выше других ставят хозяина Преисподней *Эрлик-хана*, в свою очередь хорошо знакомого шаманам. Этот краткий набросок религиозной жизни Центральной Азии и Сибири дополняют очень важные элементы, которые неоднократно нами рассматривались, — культ огня, охотничьи обряды, представления о смерти. По своим морфологическим элементам данная религия близка в общих чертах к индоевропейской: та же значимость Великого Бога неба или грозы, такое же отсутствие женских божеств (столь характерное для индийских и средиземноморских ареалов), сходные функции «сыновей» или «посланцев» богов (Ашвины, Диоскуры и др.), то же поклонение огню. В социальном и экономическом планах близость индоевропейской и древнетюркской доистории напрашивается с еще большей очевидностью: обе общности имеют одну и ту же патриархальную структуру, обеспечивающую непреложный авторитет главе семьи, а их экономика в целом характеризуется как охотничья и скотоводческая.

Культовое значение лошади у тюрок и индоевропейцев отмечено давно. В последнее время, как будет показано далее, было открыто древнейшее жертвоприношение коня на Олимпе, а также следы специфических жертвоприношений у тюрок, угров и арктических народов, характерных именно для первобытных охотников и скотоводов-пастухов. Приведенные факты непосредственно связаны с интересующей нас проблемой: если известны параллели в экономической, социальной и религиозной жизни древних индоевропейцев и древних тюрок (или, лучше, прототю-

* Ибо в Центральной Азии также отмечено хорошо известное соответствие небесного бога атмосферному или богу грозы; ср. наш «Трактат...» (см.: Eliade 1949b: 88 sq.).

рок)*, то следует установить, в какой мере они обнаруживаются в истории «шаманистических» пережитков у различных индоевропейских народов и тюркского шаманизма[16].

Однако – повторение здесь всегда уместно – нигде в мире или в истории невозможно обнаружить «чистое» или абсолютно самобытное религиозное начало. Палеоэтнография и доисторические материалы, которыми мы располагаем, не опускаются ниже времени палеолита, и нет оснований допускать, что в течение сотен тысяч лет, предшествовавших древнейшему каменному веку, человечество не вело столь же интенсивной и разнообразной религиозной жизни, как и в последующие эпохи[17]. Почти наверняка хотя бы часть магико-религиозных верований долитического (prelitique) человека[18] сохранилась в более поздних религиозных представлениях. Но столь же вероятно, что это долитическое духовное наследие претерпевало постоянное изменение в результате многочисленных культурных контактов между доисторическим и предысторическим населением. Итак, нигде в истории верований не встречаются «исконные» феномены, ибо история вмешивалась во все религиозные представления, во всё мифотворчество, ритуалы, экстатическую практику, видоизменяя, обновляя, обогащая или обедняя их. Очевидно, каждая религия, в итоге длительного процесса внутренней трансформации достигшая своей особой структуры, обретает некую свойственную ей «форму», воспринимаемую в качестве таковой в дальнейшей человеческой истории. И ни одна из религий не является совершенно «новой», ни одна религиозная идея не очищена целиком от прошлого: чаще речь идет о переосмыслениях, обновлениях, переоценках, реинтеграции элементов (и наиболее важных!) некой незапамятной религиозной традиции.

Даже столь кратких вводных замечаний достаточно, чтобы предварительно обозначить исторические горизонты шаманизма. Некоторые из его элементов, которые мы рассмотрим далее, явно архаичны, но этого недостаточно, чтобы считать их «чистыми» и «самобытными». Тюркский и монгольский шаманизм в том виде, в каком он предстает перед нами, весьма насыщен восточными влияниями; и хотя известны шаманистические верования, свободные от столь характерных и поздних влияний, но они также не «самобытны».

Что касается арктических, сибирских и центральноазиатских верований, где шаманизм представлен самыми продвинутыми интегрированными формами, то он, как отмечалось, характеризуется, с одной стороны, почти неощутимым присутствием Великого божества, а, с другой – охотничьими обрядами и культом предков, что предполагает совершенно иную религиозную ориентацию. Как будет видно из дальнейшего, шаман в большей или меньшей степени причастен ко всем этим проявлениям

* О доистории и древнейшей истории тюрок см. замечательное обобщение Рене Груссе[13] (Grousset 1938); также ср.: Koppers 1941; Barthold 1945;[14] Jettmar[15] 1948.

религиозности. Однако возникает устойчивое впечатление, что он проще «уживается» с одной из ее сфер, чем с другими. Объединяя в себе экстатический опыт и магию, шаманизм, худо-бедно, приспосабливается к различным религиозным структурам, предшествовавшим ему. Порой описание шаманского действа просто поражает своим несоответствием общему фону религиозной жизни данного народа (мы имеем в виду, например, небесное Великое божество и относящиеся к нему мифы): возникает мысль о двух совершенно несходных религиозных мирах. Все же подобное впечатление ошибочно: различие обусловлено не структурой религиозных миров, но интенсивностью религиозного опыта, высвобождаемого шаманским сеансом. Последний почти всегда взывает к экзальтации, а история религий в состоянии доказать, что никакой религиозный опыт не подвержен искажениям в такой же мере, как экстатический.

Подытожим здесь первые предварительные соображения: при обращении к шаманизму всегда надлежит помнить, что им подпитывается множество частных и даже «личных» религиозных мотивов и вместе с тем им далеко не исчерпывается вся религиозная жизнь в обществе. Шаман начинает свою новую, свою настоящую жизнь с «отстранения», то есть, как предстоит выяснить, с духовного надрыва, не лишенного трагического величия и красоты.

Обретение шаманских способностей

В Сибири и Северо-Восточной Азии основные пути шаманского призвания — это: (1) наследственная передача шаманских обязанностей и (2) неожиданное призвание («знамение» или «выбор»). Известны также случаи, когда шаманами становятся по собственному желанию (как, например, у алтайских народов[19]) или по желанию рода (тунгусы[20] и др.). Однако считается, что шаман self-made* менее силен, чем тот, кто унаследовал свое призвание или пришел к нему по «знаку» божеств или духов**. Избрание же рода зависит от экстатических способностей кандидата; если они не проявляются, юноша, предназначенный занять место умершего шамана, отвергается (см. ниже, с. 55).

Каков бы ни был способ его избрания, шамана признают в качестве такового только после того, как он подвергнется двойному испытанию: (1) экстатическому (видения, транс и т. п.) и (2) ритуальному (приемы шаманства, имена и функции духов, мифы и генеалогия рода, тайный язык и т. п.). Это двойное испытание, за которое ответственны духи и опытные шаманы, подразумевает своего рода инициацию. Иногда инициация совершается публично и сама по себе представляет особый ритуал.

---

* обязанный всем самому себе (*англ.*).

** Алтаистический материал см.: Потанин[21] 1883: 57; Mikhailowski 1894: 90.

Но отсутствие подобного ритуала отнюдь не предполагает отсутствия инициации: она с тем же успехом может осуществляться в воображении или в экстатических видениях неофита. Немногие материалы, содержащие описания шаманских видений, убедительно доказывают, что речь здесь идет об инициации, структура которой в истории религий обнаруживается повсеместно. И ни в коем случае нельзя говорить о неупорядоченных галлюцинациях и сугубо индивидуальной фантазии. Эти галлюцинации и фантазии следуют строгой логике традиционных моделей, четко выраженных и на удивление насыщенных теоретическим содержанием.

Полагаем, что тем самым проблема психопатологии шаманов, к которой мы еще вернемся, обретает более прочное основание. Психопаты они или нет, но будущим шаманам предстоит пройти испытание инициацией и обрести некоторые знания, порой крайне сложные для восприятия. Только упомянутая двойная инициация – экстатическая и ритуальная – превращает их из потенциальных невротиков в признанных обществом шаманов. Сказанное относится и к происхождению шаманских способностей. Нет никакой иной возможности обрести эти важные способности (наследование, дар духов, личное желание), кроме самой практики и сопряженной с ней теории, усваиваемых в процессе инициации.

Это утверждение представляется важным, ибо не раз предпринимались попытки делать глобальные выводы о структуре и даже истории этого религиозного феномена, на основе того, являются ли определенные способности шамана наследственными или спонтанными, обусловлено ли решающее для карьеры шамана «знамение» патологическими свойствами его психики или нет. Мы еще обсудим проблемы метода. Пока же ограничимся рассмотрением ряда свидетельств об избрании шамана у сибирских и арктических народов, не пытаясь классифицировать эти свидетельства по рубрикам (наследственная передача, зов, выбор рода, личный выбор), потому что, как будет показано, большинство интересующих нас народов практикует все названные способы шаманского призвания*, [22].

Избрание шамана в Западной и Центральной Сибири

У вогулов[23], по данным Гондатти[24], шаманизм является наследственным и передается также по женской линии. Но будущий шаман необычен с детства: очень рано он подвержен неврозам, а иногда даже эпилептическим припадкам, которые интерпретируются как познание божества (см.: Karjalainen[25] 1927: 248). Иная ситуация, похоже, отмечена у восточных остяков: по свидетельству Дунина-Горкавича[26], шаманизму здесь не

* О наделении шаманскими способностями см.: Nioradze 1925: 54–58; Sternberg 1925: passim; 1935: passim; Harva 1938: 452 sq.; Ohlmarks 1939a: 25 sq.

обучаются – это божий дар, обретаемый при рождении. В районе Иртыша им одаряет *Санки* (Бог неба), что проявляется с самого раннего возраста. Васюганцы, в свою очередь, полагают, что шаманом родятся (см.: Karjalainen: 248–249). Но, как отмечает Карьялайнен (см.: Ibid.: 250 sq.), и наследственный и врожденный шаманизм остаются даром богов или духов. В определенном смысле он является наследственным только внешне.

В целом обе формы приобщения к шаманству сосуществуют. Например, у вотяков шаманский дар является наследственным, но это и прямое выражение воли верховного божества, которое само наставляет будущего шамана в его галлюцинациях и видениях (см.: Mikhailowski 1894–1895: 153). То же самое характерно для лопарей[27], у которых шаманский дар наследуется в роду, но духи отмечают им лишь избранного ими (см.: Ibid.: 147–148; Itkonen[28] 1946: 116, 117, note 1).

У самоедов Сибири и остяков[29] шаманизм наследственен. После смерти отца сын вырезает из дерева изображение его руки и через этот символ приобщается к его могуществу (см.: Третьяков 1871: 211; Mikhailowski 1894–1895: 86). Но статуса сына шамана недостаточно. Необходимо, чтобы наряду с этим неофита приняли и оценили духи (см.: Castren[30] 1857/4: 191; Mikhailowski 1894–1895: 142). У юраков будущий шаман отмечен с рождения; так, дети, рожденные «в рубашке», предназначены стать шаманами (те, у кого «рубашка» только на голове, становятся более мелкими шаманами). По мере взросления к кандидату приходят видения, он поет во сне, любит ходить в одиночестве и т. п.; после этого начального периода своего формирования он поступает в обучение к старому шаману (см.: Lehtisalo 1927: 146). У остяков, случается, сам отец избирает себе наследника среди сыновей; при этом учитываются не права старшинства, а способности кандидата. В итоге ему передается тайное традиционное знание. Тот, у кого нет детей, передает знание другу или ученику. В любом случае будущий шаман с детства прилагает усилия, чтобы овладеть правилами и приемами своего ремесла (Белявский. Цит. по: Mikhailowski 1894–1895: 86).

У якутов, пишет Серошевский (см.: Sieroszewski 1902: 312), шаманский дар не наследуется. Однако *эмэгэт* (знамение, дух-покровитель) не исчезает со смертью шамана и может вселиться в представителя той же семьи. Припузов[31] (цит. по: Mikhailowski 1894–1895: 85 sq.) приводит следующие подробности: юношу, предназначенного в шаманы, начинают одолевать припадки, затем внезапные потери сознания; он удаляется в тайгу, питается древесной корой, бросается в воду и огонь, наносит себе ножевые раны. Тогда семья обращается к старому шаману, который начинает наставлять юношу, одержимого самыми разнообразными духами, как призывать их и обуздывать. Это и есть начало инициации как таковой, которая состоит из целого ряда ритуалов, о чем будет сказано ниже.

У забайкальских тунгусов желающий стать шаманом заявляет, что ему во сне явился дух умершего шамана, велевшего взять на себя его обязанности. Подтверждением этого заявления считалась присущая претенденту достаточно сильная душевная неуравновешенность (см.: Ibid.: 85). По поверью туруханских тунгусов, тот, кто предназначен в шаманы, видит во сне «черта» *Харги*[32], исполняющего шаманские ритуалы. Так он узнает секреты ремесла (см.: Третьяков 1871: 211; Mikhailowski 1894–1895: 85). К этим «секретам» мы вернемся, ибо они составляют саму сердцевину шаманской инициации, осуществляющейся порой в мучительных видениях и припадках.

Избрание шамана у тунгусов

У маньчжуров и тунгусов Маньчжурии[33] существуют два типа «великих» шаманов (*амба саман*): родовые и независимые от рода (см.: Shirokogorov[34] 1935a: 344). В первом случае передача шаманского дара осуществляется от деда к внуку, так как сын, обремененный заботами об отце, не может стать шаманом. У маньчжуров сын может им стать, но при отсутствии сыновей этот дар наследует внук, то есть ему достаются «духи», оставшиеся после смерти шамана. Проблема возникает, когда в семье шамана нет никого, кто мог бы распорядиться этими духами: тогда обращаются к постороннему. Независимый же шаман не связан какими-либо правилами (см.: Ibid.: 346). Подразумевается, что он следует своему призванию.

Широкогоров описывает многие случаи шаманского призвания. Похоже, речь всегда идет об истерическом или истероидном приступе, за которым следуют обучение, и испытание неофита признанным шаманом (см.: Ibid.: 346 sq.). Чаще всего припадки начинаются в период возмужания. Однако шаманом позволено стать лишь спустя несколько лет после первого приступа (см.: Ibid.: 349). Шаман может получить признание всего сообщества только после того, как он подвергнется инициационному испытанию* (см.: Ibid.: 350–351). При отсутствии такового шаман не может исполнять своих функций. Многие отказываются от этого ремесла, если род не сочтет их достойными стать шаманом (см.: Ibid.: 350).

Обучение играет важную роль, но оно начинается только после первой практики транса. Например, у тунгусов Маньчжурии ребенок предназначен и приучается к роли будущего шамана, но решающим остается первый припадок: если состояние транса не достигается, род отказывается от этого кандидата (см.: Ibid.). Иногда поведение юного кандидата предрешает и ускоряет посвящение. Так, бывает, что последний удаляется в горы, оставаясь там семь и более дней, питаясь животными, «по-

* Об инициации см. ниже, с. 121 и сл.

падающими к нему прямо в зубы»*, и возвращается в стойбище грязный, окровавленный, в изодранной одежде, со спутанными волосами, «как дикарь»**. Лишь на двенадцатый день претендент начинает невнятно бормотать***. Тогда старый шаман осторожно задает ему вопросы. Претендент (точнее, «духи», которыми он одержим) впадает в неистовство и наконец указывает на того из шаманов, кому предстоит принести жертвы божествам и подготовить церемонию инициации и посвящения (см.: Shirokogorov: 351; о самой церемонии см. ниже, с. 74 и сл.).

Избрание у бурят и алтайцев

У аларских бурят, обследованных Санжеевым[35], шаманские обязанности передаются как по отцовской, так и по материнской линии, но могут быть и результатом произвольного выбора. В обоих случаях призвание проявляется через видения и конвульсии, спровоцированные духами предков (*утха*). Шаманское призвание обязательно – от него невозможно уклониться. Если нет подходящего кандидата, духи предков мучают детей: они плачут во сне, становятся нервными и к 13 годам их начинают готовить в шаманы. Подготовительный период включает целый ряд экстатических переживаний, одновременно служащих испытанием: в видениях появляются духи предков и уносят неофита порой вплоть до Преисподней. Юноша в это время продолжает обучение у шаманов и стариков. Он узнает генеалогию и традиции рода, мифы и шаманскую лексику. Учитель называется Отцом-шаманом. В состоянии транса претендент поет шаманские песни (см.: Sandschejew 1928: 977–978). Это знак того, что контакт с потусторонним уже установлен.

У бурят[36] Южной Сибири шаманизм в основном наследственный, но можно стать шаманом и по воле божества или случая. Например, божество выбирает будущего шамана, поражая его молнией или сообщая ему свою волю посредством камня, упавшего с неба;[4*] некто выпил случайно *тарас*[5*], в котором попался такой камень, и был посвящен в шаманы. Однако шаманы, избранные божеством, в свой черед поступают под руководство и на обучение к старым шаманам (см.: Mikhailowski 1894–1895: 86). Роль молнии и грома в судьбе будущего шамана велика: она указывает на небесное происхождение шаманской силы. Это не уникальный случай: у сойотов[37] также становятся шаманом после поражения

---

* Что указывает на превращение в дикаря, то есть своего рода реинтеграцию с предками.

** Все такие детали, как будет видно из дальнейшего, говорят об инициации.

*** Именно в этот период молчания завершается его испытание духами, о чем тунгусские и бурятские шаманы сообщают ценные сведения; см. ниже, с. 97 и сл.

4* О «громовых камнях», упавших с неба, см.: Eliade 1949b: 59.

5* молочная водка.

молнией (см.: Потанин 1883: 289), а изображение молнии встречается на одежде шаманов.

В случае наследственного шаманства духи предков-шаманов выбирают юношу из своего рода. Он становится рассеянным и задумчивым, предпочитает одиночество, склонен к пророческим видениям и, случается, теряет сознание. В такие периоды, полагают буряты, душа находится во власти духов — на западе, если кому-то предназначено стать «белым» шаманом, или на востоке, если суждено стать «черным» шаманом. Принятая в жилище богов душа избранника получает от предков-шаманов знание о секретах ремесла, о воплощениях и именах божеств, о ритуалах и именах духов и т. п. Только после этого первого испытания душа воссоединяется с телом (см.: Mikhailowski 1894–1895: 87). Мы увидим, что испытание длится долго.

Для алтайцев[38] шаманский дар в целом наследственный. С детского возраста будущий *кам* бывает болезненным, одиноким, задумчивым. Отец подолгу обучает его песням и традициям рода. Если кто-то из детей в семье подвержен эпилептическим припадкам, то алтайцы убеждены, что один из их предков был шаманом. Можно стать *камом* и по собственному желанию, но такой шаман будет считаться ниже других*.

У казахов профессия *баксы*[40] обычно передается от отца к сыну; в исключительных случаях отцу наследуют двое из сыновей. Но сохранилось древнее предание о прошлом, что неофит избирался непосредственно старым шаманом. «Некогда *баксы* отбирали всех юношей-киргизов, чаще всего сирот, чтобы испытать их в профессии *баксы*; однако для успеха в ремесле необходима была предрасположенность к психическим расстройствам. Те, кто предназначались для *баксылыка*, отличались внезапными переменами в настроении, резкими переходами от раздражительности к нормальному поведению, от меланхолии к возбуждению» (Castagné 1930: 60).

Наследственная передача и поиск шаманских сил

Из краткого обзора сибирских и центральноазиатских свидетельств уже можно сделать два заключения: (1) сосуществование наследственного шаманизма с непосредственной избранностью шамана, дарованной божествами или духами; (2) частые болезненные переживания, сопровождающие самопроизвольный выбор или наследственную передачу шаманского призвания. Посмотрим теперь, какова ситуация в других регионах, вне Сибири, Центральной Азии и арктической зоны.

---

* Потанин 1883: 56–57; Mikhailowski 1894–1895: 90; Radlov 1884: 16; Анохин[39] 1924: 29 и след.; Lankenau 1872: 278 sq.; Schmidt 1949/9: 245–248 (алтайские татары), 687–688 (абаканские татары).

Нет необходимости чрезмерно задерживаться на вопросе о наследственной передаче или произвольном призвании мага и знахаря. В целом ситуация везде одинакова: оба пути к достижению магико-религиозной силы сосуществуют. Достаточно привести несколько примеров.

Профессия знахаря наследственна у зулусов и бечуанов Южной Африки (см.: Bartels[41] 1893: 25) у ньима на юге Судана (см.: Nadel 1946: 27), у негритосов и джакунов с Малайского полуострова (см.: Evans 1923: 159, 264), у батаков[42] и других обитателей Суматры*, у даяков**, [43], у колдунов с архипелага Новые Гебриды (см.: Maddox 1923: 26) и у многих гвинейских и амазонских племен (шипибо, кобено, макуши и др.) (см.: Metraux[44] 1944: 200 sq.). «В глазах кобено любой наследственный шаман обладает большей силой, чем ставший таковым по собственному желанию» (Ibid.: 201). У племен со Скалистых гор в Северной Америке шаманская сила тоже может быть унаследована, но ее передача всегда осуществляется в процессе экстатического переживания (видения) (см.: Park 1938: 22). Как отмечает Парк, наследование — это прерогатива одного из детей или других членов семьи достичь после смерти шамана его силы, черпая из того же источника (см.: Ibid.: 29). У пуйалупов, замечает Мариан Смит, «эта сила проявляет тенденцию оставаться в семье»***. Известны также случаи, когда шаман при жизни наделяет своей силой сына (см.: Ibid.: 30). Наследование шаманской силы, похоже, является правилом у племен Западного плато (томпсон, шусвап, южные оканаган, клалам, пронзенные носы, кламат, тенино), в Северной Каролине (шаста и др.), а также встречается у хупа, чимарико, винтунов[45] и западных моно (см.: Ibid.: 121; ср. также: Boutellier 1950a). Передача «духов» везде составляет основу шаманского наследства, в отличие от более распространенного почти повсеместно у североамериканских племен способа приобретения этих «духов» в результате случайного переживания (видения и т. п.) или по собственному желанию. У эскимосов шаманство наследуется очень редко. Один из иглуликов стал шаманом после увечья, нанесенного моржом, но в какой-то мере он унаследовал способности матери, которую признали шаманкой в силу того, что в ее тело проник огненный комочек[4*].

Занятие знахаря не является наследственным у значительной части первобытных народов, которые не имеет смысла здесь перечислять (см.: Webster 1948: 185 sq.). Это означает, что повсюду в мире допускается возможность обретения магико-религиозных способностей произвольно

---

* Loeb 1935: 81 (северные батаки), 125 (минангкабау), 155 (ньяса).

** см.: Roth 1896/1: 260; то же у даяков нгаджу, см.: Scharer 1946: 58.

*** Цит. по: Bouteiller 1948: 243: «Знакомая нам девушка получила дар излечения ожогов от старой соседки, ныне покойной, передавшей ей этот секрет, поскольку она осталась без семьи; ее же посвятил один из родственников».

[4*] Rasmussen 1929: 120. У эскимосов с островов Диомида шаман иногда непосредственно передает свою силу одному из сыновей (см.: Weyer 1932: 429).

(болезнь, видение, нечаянное обнаружение источника «силы» и т. п.) и добровольно (желание). Уместно отметить, что ненаследственное обретение магико-религиозных способностей проявляется в неограниченном числе форм и вариантов, представляющих интерес скорее для историка религий, чем для систематического изучения шаманизма. Оно включает как возможность произвольного или добровольного достижения магико-религиозных качеств и превращения в итоге в шамана, так и получение соответствующих способностей для собственной безопасности либо ради личного благополучия, что обнаруживается почти повсеместно в первобытном мире. Последняя возможность присвоения себе магико-религиозных сил не предполагает разграничения религиозного и социального применительно к остальной части общества. Лица, добившиеся некоторыми элементарными, но все же традиционными приемами усиления своей магико-религиозной предрасположенности (чтобы гарантировать обильный урожай или защититься от дурного глаза и т. п.), не стремятся к изменению своего социального или религиозного статуса, дабы стать знахарем именно в результате усиления своей святости. Они желают просто увеличить свои жизненные и духовные потенции. Как следствие, это желание — скромное и ограниченное — не выходит за рамки самого типичного и элементарного поведения человека перед лицом священного, ибо, как мы показали в другом месте, первобытным людям, как и всякому человеческому существу, свойственно желание вступить в контакт со священным и устоять перед страхом утраты чисто человеческих условий существования и превращения в более или менее вредоносное орудие какой-либо священной силы (божеств, духов, предков и т. п.)*.

На протяжении следующих страниц добровольное стремление к магико-религиозному могуществу или наделение им по воле божеств и духов будут занимать нас лишь в меру интенсивности постижения священного, призванного существенно изменить социально-религиозный статус претендента, который тем самым становится профессионалом. Даже в такого рода случаях удается подметить определенное сопротивление «божественному избранию».

Шаманизм и психопатология

Обратимся теперь к тем связям, которые пытаются установить, сравнивая проявления шаманизма на Севере и в Сибири с некоторыми психическими заболеваниями, прежде всего с различными формами арктической истерии. Со времен Кривошапкина[46] (1861, 1865), Богораза (1910), Виташевского[47] (1911) и Чаплицкой (Czaplicka 1914) исследователи постоянно обращали внимание на психопатологическую природу сибир-

* О значимости этого двойственного отношения к священному см. наш «Трактат по истории религий» (Eliade 1949b: 454).

ского шаманизма*. Последний из сторонников гипотезы арктической истерии применительно к шаманизму, А. Ольмаркс, даже установил различие арктического и субарктического шаманства по уровню невротичности их представителей. По его мнению, шаманизм якобы изначально является исключительно арктическим явлением, возникшим прежде всего под влиянием космической среды на нервную восприимчивость обитателей полярных районов. Лютый холод, долгие ночи, пустынное одиночество, отсутствие витаминов и пр. якобы воздействовали на психическую конституцию арктического населения, провоцируя и умственные болезни (полярную истерию, *меряк*, *менерик* и т. п.), и шаманский транс[48]. Единственное различие между шаманом и эпилептиком заключается будто бы в том, что этот последний не может впасть в транс по собственному желанию (см.: Ohlmarks 1939a: 11)**,[49]. В арктической зоне шаманистический экстаз — это спонтанное и органическое явление. И только для этой зоны можно говорить о «великом шаманстве», то есть о церемонии, завершающейся настоящим эпилептическим трансом, во время которого, как полагают, душа, покинув тело, устремляется к Небесам или в Преисподнюю***. В субарктических районах шаман, не испытывающий космического давления, не впадает самопроизвольно в настоящий транс и вынужден добиваться полутранса при помощи наркотических снадобий или имитировать «путешествие» души театрализованными приемами (см.: Ibid.: 100 sq., 122 sq., etc.).

Тезис, уравнивающий шаманизм с психическим расстройством, нашел поддержку и в связи с другими формами шаманизма, не только арктического. Почти шестьдесят лет назад Г.А. Вилкен утверждал, что изначально индонезийский шаманизм проявляется как реальное заболевание и лишь много позднее появляется театрализованная имитация подлинного транса (см.: Wilken 1887). Непрестанно подчеркивалась поразительная взаимосвязь, вроде бы установленная между психической неуравновешенностью и различными формами южноазиатского и океанийского шаманизма. Согласно Лёбу, шаман у ниуэ — эпилептик или крайне невротичен и принадлежит к определенным семьям, в которых психическая неуравновешенность является наследственной (см.: Loeb 1924: 395). Опираясь на описания М.А. Чаплицкой, Дж. Лэйард решил, что ему удалось установить прямое сходство между сибирским шаманом и *бвили* с о-ва Малекула[50] (см.: Layard 1930a: 544. То же наблюдение ср.: Loeb 1929: 61). Так же схожи психопаты и *сикереи* с о-вов Мен-

* Ohlmarks 1939a: 20 sq.; Nioradze 1925: 50 sq.; Czaplicka 1914: 179 sq. (чукчи); Богораз 1910: 5 и след. Ср. также: Jochelson 1905: 416–417; 1910: 30–38.

** См. нашу статью «Проблема шаманизма» (Eliade 1946: 9 sq.); ср.: Harva 1938: 452 sq.

*** Об этих странствиях см. следующие главы.

тавай (Loeb 1929: 67) и боморы из Келантана (Cuisinier 1936: 5). На Самоа прорицателями становятся эпилептики. Батаки с Суматры и другие индонезийские племена для занятий магией избирают предпочтительно болезненных и слабых людей. У субану с о-ва Минданао искусный маг обычно неврастеник или, как минимум, эксцентричен. То же самое обнаруживается в других местах: у семаи маги-знахари иногда похожи на эпилептиков; на Андаманском архипелаге эпилептиков рассматривают в качестве магов; у лотуко в Уганде увечные и невротики обычно являются кандидатами в маги (однако они все же должны пройти длительное испытание, прежде чем их допустят к этому занятию)*.

Как пишет преподобный Усс, кандидаты в шаманы у чилийских арауканов[51] «...всегда болезненные и чувствительные люди со слабым сердцем, расстроенным желудком, подверженные умопомрачениям. Они верят, что призыв божества для них гибелен и что преждевременная смерть с неизбежностью искупит их существование и грехи» (см.: Housse 1939: 98). Иногда, как у хиваро (Karsten 1926, цит. по: Metraux 1944: 201), будущий шаман — замкнутая и молчаливая личность, или, как у селькнам и ямана с Огненной Земли, это лица, предрасположенные к медитации и аскезе (Gusinde 1931: 779 sq.; 1937: 1394 sq.). Пол Радин[52] обнаружил эпилептоидную или истероидную структуру личности у большинства знахарей, на что и ссылается в поддержку своего тезиса о психопатологическом характере класса колдунов и жрецов. И он добавляет, примыкая к Вилкену, Лэйарду, Ольмарксу: «То, что в самом начале было вызвано психическими причинами, превращается в предписанную механическую формулу, используемую всеми, желающими стать жрецами или войти в контакт со сверхъестественным» (Radin 1941: 110). М. Ольмаркс утверждает, что нигде в мире психические болезни не проявляются столь интенсивно и широко, как в Арктике, и приводит слова русского этнографа Д.К. Зеленина:[53] «На Севере эти психозы еще более распространены, чем где бы то ни было» (Ohlmarks 1939a: 15). Но сходные наблюдения приводились по поводу множества других первобытных народов. И трудно сказать, чем же они облегчают нам понимание некоего религиозного феномена**.

---

* Этот список может быть расширен, см.: Webster 1948: 157. Ср. также подробный анализ в изд.: Oesterreich 1927: 167 sq., 293 sq.

** Даже А. Ольмаркс признает (Ohlmarks 1939a: 24, 35), что не следует рассматривать шаманизм исключительно как психическую болезнь. А. Метро лучше вник в проблему, отмечая в связи с южноамериканскими шаманами, что личности невротического или религиозного склада «...чувствуют влечение к жизни, которая давала бы им возможность тесного общения с миром сверхъестественного и позволяла бы свободно растрачивать свою психическую энергию. Люди беспокойные, неуравновешенные или просто созерцательные находят в шаманизме благоприятную им атмосферу» (Metraux 1944: 200). Для Наделя вопрос о психической уравновешенности шамана остается еще открытым (см.: Nadel 1946: 36), но ср. его выводы относительно психологической цельности шамана (см.: Ibid.: 42).

С точки зрения homo religiosus («человека религиозного»), который только и занимает нас в этой работе, умственно больным оказывается мистик-неудачник или, лучше сказать, мистик – это обезьяна. Его опыт лишен религиозного содержания, даже если внешне он выглядит таковым. Сходным образом через эротическое самовозбуждение достигается тот же психологический результат, к которому приводит собственно сексуальный акт (семяизвержение), хотя оно остается лишь его обезьяньей имитацией, поскольку лишено реально присутствующего партнера. Может к тому же оказаться, что уподобление невротической личности «одержимому» духами – уподобление, которое считается весьма распространенным в первобытном мире, это во многих случаях лишь результат неудовлетворительных наблюдений со стороны первых этнографов. В суданских племенах[54], обследованных Наделем, эпилепсия достаточно распространена; однако ни эпилепсия, ни какая-то иная болезнь не рассматриваются местными жителями как подлинная одержимость (Nadel 1946: 36; ср. также ниже, с. 42). Как бы то ни было, многое заставляет нас прийти к заключению, что так называемое арктическое происхождение шаманизма необязательно вытекает из психической восприимчивости населения, обитающего очень близко к полюсу, а специфические для Севера эпидемии зависят от определенной широты. Как мы увидим, сходные психопатологические явления встречаются повсюду на земле.

В том, что подобного рода болезни почти всегда оказываются связанными с призванием знахаря, нет ничего удивительного. Как и больной, религиозный человек отброшен на некий уровень жизни, где перед ним приоткрываются фундаментальные условия человеческого существования, а именно – одиночество, неустроенность, враждебность окружающего мира. Но первобытный колдун, врачеватель или шаман – не просто больные; они прежде всего больные, которым удалось выздороветь, которые излечили себя сами. Всякий раз, когда призвание шамана или врачевателя обнаруживается в процессе болезни или эпилептического припадка, инициация претендента указывает на выздоровление (см.: Cuisinier 1936: 5; Loeb 1929a: 66; Nadel 1946: 36; Holmberg (Harva) 1938: 457). Известный якутский шаман Тюсьпют (то есть «упавший с неба») заболел к двадцати годам; он начал петь и почувствовал себя лучше. Когда Серошевский[55] встретил его, ему было 60 лет[56], и он проявлял неиссякаемую энергию, при необходимости мог бить в бубен, «прыгать и танцевать без устали всю ночь напролет». Он оказался к тому же бывалым человеком, даже работал на сибирских золотых приисках. Но у него была потребность шаманить: если он подолгу этим не занимался, то чувствовал себя плохо (см.: Sieroszewski 1902: 310).

Один гольдский шаман рассказывал Штернбергу:[57] «...старики говорят, что несколько поколений назад в моем роду было три великих шамана. Среди моих более близких предков шаманов не было. У моих родителей было отличное здоровье. Мне сорок лет. Я женат, детей у

меня нет. До двадцати лет я чувствовал себя хорошо. Потом я заболел, тело у меня ныло, я чувствовал жуткие головные боли. Шаманы попытались меня вылечить, но не добились успеха. Тогда я начал шаманить сам, и мое состояние улучшилось. Я уже десять лет шаманю, но вначале делал это только для себя. Всего три года как я начал лечить других. Работа шамана очень-очень тяжелая»*.

Санжеев знал бурята, бывшего в юности «антишаманистом». Но он заболел и после тщетных попыток излечиться (в поисках врача он дошел до Иркутска) попробовал шаманить. Он сразу же вылечился и стал шаманом на всю оставшуюся жизнь (см.: Sandschejew 1928: 977). Штернберг в свою очередь отмечает, что выбор шамана определяется очень тяжелой болезнью, обычно совпадающей с периодом возмужания. Но будущий шаман в итоге выздоравливает только с помощью духов, которые затем становятся его духами-покровителями и помощниками. Иногда это духи предков, пожелавшие передать духов-помощников, оставшихся в их распоряжении. В действительности же речь идет о своего рода наследственной передаче: в этом случае болезнь оказывается лишь знаком «избранничества», она преходяща (см.: Sternberg 1925: 474.).

Во всех случаях имеет место выздоровление, самообладание, восстановление равновесия усилиями самого шаманствующего. Эскимосский или индонезийский шаман, к примеру, обладает силой и влиянием не потому, что он подвержен приступам эпилепсии, а только потому, что он способен справиться с этой эпилепсией. Чисто внешне выигрышно обнаружить массу соответствий между симптомами *меряка* и *менерика* и состоянием транса у сибирского шамана; и все же решающей остается способность последнего вызвать «эпилептический припадок» по собственному желанию. Более того, шаманы, столь напоминающие на первый взгляд эпилептиков и истериков, обнаруживают более чем нормальную психику: им удается сосредоточиться более эффективно, чем профанам, они выдерживают утомляющие нагрузки, контролируют свои экстатические движения и т. д.

По данным Белявского[58] и других авторов, которые приводит Карьялайнен, вогульские шаманы отличаются острым умом, гибким телосложением и впечатляющей энергичностью. Уже в ходе подготовки к своему будущему занятию претендент стремится управлять своим телом и совершенствовать умственные способности (см.: Karjalainen 1927: 247–248). Мыччылла – якутский шаман, встреченный Серошевским, будучи стариком, превосходил во время шаманских сеансов более молодых и силой прыжков, и энергичностью жестикуляции. Он преображался, «делался речистым и страстным <...> колол себя ножом, глотал палку, ел горячие уголья и т. д.» (Sieroszewski 1902: 317)[59]. Настоящий шаман, по словам

* Sternberg 1925: 476 sq. Продолжение этой важной автобиографии гольдского шамана см. ниже, с. 95 и сл.

якутов, «...должен быть серьезным, тактичным, уметь убеждать окружающих; особенно он не должен проявлять высокомерие, надменность, вспыльчивость. В нем должна ощущаться внутренняя сила, которая не принижает, но обладает сознанием своего могущества» (Ibid.: 318)[60]. В таком портрете трудно опознать эпилептоида, изображаемого иными авторами.

Несмотря на то, что шаман исполняет свои экстатические пляски в битком набитой присутствующими юрте в очень ограниченном пространстве и в одеянии, на котором навешано более 15 кг железа в виде бляшек и прочих предметов, он никогда никого при этом не задевает (см.: Lindgren 1935: 218 sq. Цит. по: Chadwick 1942: 17). И хотя казахский *баксы* во время транса «мечется во все стороны с закрытыми глазами, он всегда находит все предметы, которые ему нужны» (Castagné: 99). Такая поразительная способность к контролю даже в экстатическом состоянии выдает удивительную психическую организацию. В целом сибирские и североазиатские шаманы не обнаруживают признаков умственных нарушений*. Память и способность к самоконтролю у них явно выше среднего. Как пишет Кай Доннер[61], «можно утверждать, что у самоедов, остяков и некоторых других народностей шаман обычно здоров и что он в интеллектуальном отношении часто выше своей среды» (Donner 1933a: 223).

У бурят шаманы являются основными хранителями обширного устного героического эпоса (см.: Sandschejew 1928: 983). Поэтический язык якутского шамана насчитывает 12 000 слов, тогда как его обиходный язык, — на котором собственно и изъясняется остальная часть общества, — не содержит и более 4000 слов (см.: Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 199). У казахов *баксы* — «певец, поэт, музыкант, прорицатель, жрец и врачеватель, он явно является хранителем религиозных и народных традиций, знатоком древних многовековых преданий» (Castagné 1930: 60).

Аналогичные оговорки можно сделать и в отношении шаманов других регионов. По Коху-Грюнбергу, «шаманы у таулипангов в основном люди разумные, порой с хитрецой, но всегда с большой силой воли, ибо во время обучения и исполнения своих обязанностей им необходимо проявлять энергию и умение владеть собой» (цит. по: Metraux 1942: 201). А. Метро замечает по поводу амазонских шаманов: «Никакие аномалии, а также психические или физиологические особенности, похоже, не рассматриваются как признак особой предрасположенности к шаманским занятиям» (Ibid.: 202).

У племени винту передача и совершенствование специальных знаний остается в руках шаманов (см.: Bois 1935: 118). Интеллектуальные усилия прорицателя-шамана у даяков огромны, и они говорят об умственных

* Ср.: Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 214; Chadwick 1942: 17 sq. У лопарей шаман должен быть совершенно здоровым, см.: Itkonen 1946: 116.

способностях, намного превышающих возможности общины (см.: Chadwick 1942: 28 sq.; Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 476). То же относится и к африканским шаманам в целом (см.: Chadwick 1942: 30). Что касается суданских племен, обследованных Наделем, то «...не существует шамана, который был бы в своей повседневной жизни личностью "ненормальной", неврастеником или параноиком: будь он таковым, его сочли бы сумасшедшим и не почитали бы в качестве жреца. В конечном счете шаманизм не может быть увязан с врожденной потенциальной ненормальностью; я не знаю ни одного шамана, у которого профессиональная истерия перешла бы в серьезное умственное расстройство»*.

Таким образом, необходимо считаться с тем фактом, что инициация как таковая не сводится к одному лишь экстатическому опыту, но, как будет показано далее, она содержит также элементы теоретического и практического обучения, очень сложные, чтобы быть доступными для невротика. Независимо от того, подвержены ли они или нет настоящим приступам эпилепсии либо истерии, шаманов, колдунов, знахарей в целом не следует рассматривать в качестве обыкновенных больных. Их психологическая практика имеет теоретическую подоплеку. Ибо, коль скоро они излечились сами и знают, как вылечить других, это, среди прочего, результативно и потому, что им знаком механизм — или, лучше сказать, *теория* — болезни.

Все приведенные примеры по-своему высвечивают уникальное положение врачевателей в обществе. Избранны ли они божествами или духами, чтобы стать их рупором, предрасположены ли они к этой роли благодаря своим психическим вывертам или же они являются носителями некоего наследия, указующего на магико-религиозное призвание, врачеватели отделены от мира непосвященных именно потому, что они находятся в более тесных отношениях со священным и более эффективно манипулируют с его проявлениями. Увечность, психическая болезнь, самопроизвольное или наследственное призвание — это всего лишь внешние проявления некоего «выбора», «избранничества». Иногда это физические признаки (врожденное или приобретенное увечье); в иных случаях речь идет о случайном событии, даже весьма обыденном (например, падение с дерева, укус змеи и т. п.); обычно же, как будет подробнее показано в следующей главе, призвание знаменуется событием необычным: удар молнии, знамения, видения и т. п.

Важно понять присутствие обособленности в необычном и аномальном опыте. Ибо, если пристальнее всмотреться, отчуждение как таковое

---

* Nadel 1946: 36. Нельзя, таким образом, утверждать, что «...шаманизм абсорбирует психическую аномалию и что он основывается на выраженной и распространенной психопатической предрасположенности. Несомненно, шаманизм нельзя объяснять просто как культурный механизм, предназначенный дополнять ненормальность или использовать наследственную психопатологическую предрасположенность» (Ibid.).

вскрывает саму диалектику священного. Действительно, самые элементарные иерофании суть не что иное, как радикальное отчуждение некоторого объекта от окружающей его зоны космического, что имеет онтологическую значимость: такой-то камень, такое-то дерево, такая-то территория самим фактом того, что они *открылись в качестве священных*, что они в каком-то смысле «избраны» как средоточие проявления священного, оказываются онтологически обособленными от других камней, деревьев, территорий и располагаются в ином плане – сверхъестественном. Мы проанализировали в другой работе (см.: Eliade 1949b) структуру и диалектику иерофаний, или иначе – проявления магико-религиозной святости. Здесь же важно отметить некую симметрию, существующую между уникальностью священных предметов, существ и явлений и уникальностью тех, кто в результате выбора, «избранничества» практикует священное с интенсивностью, не свойственной остальному сообществу; их особость состоит в том, что в них самих воплощается священное, они активно живут или, скорее, «сжились» с избравшей их религиозной формой (божеством, духом, предком и т. п.). Эти предварительные уточнения станут необходимыми, когда мы перейдем к рассмотрению методов подготовки и приемов инициации будущих шаманов.

Глава II

БОЛЕЗНИ И ВИДЕНИЯ ПРИ ИНИЦИАЦИИ

Болезнь как инициация

Болезни, видения и экстаз более или менее патологического характера являются, как мы видели, одним из средств для достижения статуса шамана. Порой эти уникальные переживания означают лишь «избрание» свыше и их роль заключается в подготовке кандидата к новым откровениям. Но чаще всего болезни, видения и экстаз сами по себе предстают в качестве инициации, то есть превращают индивида, бывшего до «избрания» непосвященным, в профессионала, действующего в области священного[1]. Конечно, этот опыт экстатического порядка всегда и везде сопровождается теоретическими и практическими поучениями стариков наставников, но из-за этого он не становится менее важным, поскольку в ходе обучения в корне меняется религиозное состояние «избранника».

Мы увидим далее, что всякий экстатический опыт, предопределяющий признание будущего шамана, содержит традиционную схему ритуала инициации: страдание, смерть и воскресение. Любая «болезнь-избранничество», рассматриваемая под этим углом зрения, играет роль инициации, ибо вызываемые ею страдания соответствуют испытаниям при ритуалах инициации. Психическая изоляция «больного избранника» аналогична изоляции и ритуальному одиночеству при инициациях, угроза смерти, воспринятая больным (агония, потеря сознания и т. д.), напоминает символическую смерть, фигурирующую во всех обрядах инициации. Некоторые психические переживания находят точную аналогию в терминах ритуальной (символической) смерти: например, расчленение тела претендента (= болезнь) или экстатический опыт, который может осуществиться либо благодаря страданиям при «болезни-избранничестве», либо посредством некоторых ритуальных приемов, либо, наконец, в воображении[2].

Содержание экстатических переживаний инициируемого при всем их своеобразии почти всегда сводится к одному или нескольким сюжетам: расчленение тела, сопровождающееся расчленением внутренних органов и утробы; вознесение на Небо и беседа с божествами или духами; нисхождение в Преисподнюю и встреча с духами и душами умерших шаманов; разного рода откровения религиозного и шаманского содержания (секреты мастерства). Все эти темы, как легко заметить, относятся к инициации. В некоторых свидетельствах они представлены полностью, в

других же присутствует одно или два из них (расчленение тела, восхождение на Небо). Впрочем, отсутствие некоторых сюжетов инициации может отчасти объясняться недостаточной информированностью, так как первые этнографы обычно довольствовались суммарными сведениями.

Как бы то ни было, наличие или отсутствие таких тем говорит и о некоторой религиозной ориентации соответствующих шаманских приемов. Существует несомненное различие между шаманистической «небесной» инициацией и той, которую с некоторыми оговорками можно было бы назвать «инфернальной»[3]. Роль, исполняемая в процессе погружения в экстатический транс высшим небесным существом, или же, наоборот, действенность, приписываемая при этом душам умерших шаманов и «демонам», обнаруживают противоположные ориентации. Вполне вероятно, что подобного рода расхождения вызваны различными и даже противопоставленными религиозными концепциями. В любом случае они предполагают долгое развитие и, разумеется, историю, о чем при современном уровне исследований можно судить лишь гипотетически и приблизительно. Здесь мы не намерены заниматься историей обозначенных типов инициации. И чтобы не усложнять изложения, представим отдельно каждую из основных мифо-ритуальных тем: расчленение тела кандидата, восхождение на Небо, нисхождение в Преисподнюю. Однако постоянно следует иметь в виду, что такое разделение очень редко соответствует реальности, что, как мы сейчас увидим, у сибирских шаманов все три основных сюжета сосуществуют порой даже в опыте одного индивида, что во всех случаях они встречаются внутри одной и той же религии. Наконец, следует считаться с тем, что если экстатический опыт и представляет собой инициацию как таковую, то он всегда интегрирован в сложную систему традиционного обучения.

Описание шаманской инициации начнем с рассмотрения ее экстатического типа, исходя при этом из двух соображений: как нам кажется, это, во-первых, самый древний и, во-вторых, наиболее полный тип, поскольку он охватывает все перечисленные выше мифо-ритуальные темы. Затем мы перейдем к примерам инициации этого же типа в других регионах, помимо Сибири и Северо-Восточной Азии.

Экстаз и видения при инициации якутских шаманов[4]

В предыдущей главе мы привели целый ряд примеров шаманского призвания, проявляющегося в виде болезни. Порой речь идет не просто о болезни в узком смысле слова, но скорее о прогрессирующем изменении поведения. Претендент становится задумчивым, ищет одиночества, подолгу спит, кажется рассеянным, подвержен пророческим видениям,

а нередко и припадкам*. Все такие симптомы — всего лишь прелюдия к новой жизни, ожидающей избранника без его ведома. Его поведение напоминает, впрочем, первые проявления мистического призвания, встречающиеся во всех религиях и достаточно хорошо известные, чтобы на них останавливаться.

Имеются, однако, такие «болезни», припадки, видения, которые сразу же предопределяют карьеру шамана. Для нас не важно, является ли подобная патологическая экзальтация реальной, воображаемой или просто обогащенной фольклорными мотивами, подключенными в итоге к традиционной шаманской мифологии. Существенным нам представляется сама причастность к данному опыту, сам факт, что он знаменует призвание и магико-религиозную силу шамана, что он призван быть единственно возможным критерием оценки радикального изменения религиозного состояния.

Например, якутский шаман Софрон Затеев утверждает, что обычно будущий шаман умирает и трое суток покоится в юрте без еды и питья. Некогда претендент трижды подвергался ритуалу, в ходе которого его разрезали на кусочки. Другой шаман, Петр Иванов, дополняет названный ритуал подробностями: члены тела отрывались и разделялись железным крюком, кости очищались, мясо соскабливалось, жидкость из тела выливалась и глаза вырывались из орбит. После такой операции все кости собирались и скреплялись железом. По рассказу еще одного шамана, Тимофея Романова, ритуал расчленения длился от трех до семи дней;** все это время претендент пребывает в уединенном месте почти бездыханным, как мертвец.

Якут Гаврил [Алексеев] утверждает, что у каждого шамана есть хищная Птица-мать гигантских размеров, с железным клювом, когтями-крючьями и длинным хвостом. Мифическая птица показывается только дважды — при духовном рождении шамана и в час его кончины. Она забирает его душу, уносит ее в ад[5] и оставляет дозревать на ветке лиственницы. Когда душа созреет, птица возвращается на землю, раздирает тело претендента на мелкие кусочки и распределяет их между злыми духами болезней и смерти. Каждый из них пожирает предназначенный ему кусок и — как следствие — будет помогать будущему шаману лечить соответствующие болезни. Поглотив тело, злые духи удаляются. Птица-мать кладет кости на место, и претендент словно просыпается, как после глубокого сна.

---

* Ср. некоторые чукотские и бурятские примеры в изд.: Czaplicka 1914: 179, 185 etc.; см. также предыдущую главу.

** Эти магические числа играют важную роль в центральноазиатских религиях и мифологии (см. ниже, с. 232). Фактически речь идет о традиционных теоретических рамках, куда включается экстатический опыт шамана для того, чтобы стать действенным.

По другому якутскому свидетельству, злые духи уносят душу будущего шамана в ад и запирают ее там в доме на три года (на год только тех, кто станет низшим шаманом). Там-то шаман и проходит инициацию: духи отрезают ему голову, которую кладут рядом (ведь претендент должен своими глазами увидеть, как его расчленят на кусочки), и затем разрезают его на мелкие кусочки, распределяемые среди духов различных болезней. Только при таком условии будущий шаман обретает способность врачевать. Его кости обрастают новой плотью, а в некоторых случаях ему вливают и новую кровь (см.: Ксенофонтов 1930: 44 и след.; Lehtisalo 1927: 13 sq.).

В одной якутской легенде, записанной Ксенофонтовым[6] (1930: 60 и след.), говорится, что шаманы родятся на Севере. Там растет гигантская лиственница, меж ветвей которой устроены гнезда. Великий шаман находится на самой верхней ветке, средние — на средних, а более мелкие — на нижних*. Рассказывают также, что хищная Птица-мать с головой орла и железными перьями[7] садится на Дерево, откладывает яйца и высиживает их. Чтобы вылупился великий шаман, нужно три года, для среднего — два, а для малого шамана нужен год. Когда душа вылупилась из яйца, Птица-мать отдает ее на воспитание шаманке-чертовке, у которой только один глаз, одна грудь и единственная кость[8]. Она укачивает душу будущего шамана в железной люльке и кормит ее свернувшейся кровью. Наконец появляются три черных черта, разрезают шамана на кусочки, насаживают его голову на копье и разбрасывают плоть во все стороны в качестве жертвы. Трое других чертей срезают у него со щек по кусочку для каждой болезни, которую он призван излечивать. Если случается, что при счете костей какой-то недостает, то должен умереть кто-то из его семьи, чтобы возместить эту недостачу. Бывает, порой умирает до девяти родственников.

Согласно еще одному свидетельству, черти оберегают душу претендента до тех пор, пока тот не приобщится к их знаниям. Все это время претендент болеет. Его душа обращена либо в птицу, либо в животное, либо даже в другого человека. Сила претендента хранится в гнезде, спрятанном в ветвях какого-нибудь дерева, и когда шаманы сражаются между собой — в образе животных, — они стремятся разрушить гнездо своего противника.

Во всех приведенных примерах присутствует центральный для ритуала инициации сюжет: расчленение тела неофита и обновление его орга-

* По другой якутской легенде (см.: Lehtisalo 1937: 30), души шаманов появляются на свет из ели на горе Дзокуо. Наконец, другое предание рассказывает о дереве Ыйык Мас, вершина которого достигает девятого неба. Оно не имеет ветвей, но души шаманов находятся в его развилках (см.: Ibid.: 31). Очевидно, что мы имеем дело с Мировым древом, растущим в Центре мира и связующим три космических уровня — Преисподнюю, Небо и Землю. Этот символ играет заметную роль во всех северных и центральноазиатских мифологиях. См. ниже, с. 229.

нов, ритуальная смерть, за которой следуют воскресение и мистическое совершенство. Отметим также мотив гигантской птицы, высиживающей шамана среди ветвей Мирового древа, — он очень распространен в североазиатской мифологии, в частности, в шаманской.

Видения и инициация самоедских шаманов

По данным информантов Лехтисало[9], у юракских самоедов собственно инициация начинается с умения владеть бубном, что и провоцирует появление духов. Шаман Ганыка сам рассказывал, что как-то, когда он собрался бить в бубен, спустились духи и изрубили его на кусочки, оторвав и руки. Семь дней и ночей он пролежал на земле без сознания. Его душа пребывала тем временем на небе, где ее водил дух грома, и он привел его к богу Миккулаи (см.: Lehtisalo 1927: 146; 1937: 3)[10].

А.А. Попов приводит следующий рассказ шамана авамских самоедов*, [11]. Заболев оспой, он три дня пролежал без сознания, почти при смерти, и на третий день его чуть не похоронили. Тогда-то и произошла его инициация. Он помнит, как его унесли на середину моря. Там он услышал голос болезни (то есть оспы), сказавшей ему: «Ты получишь от Хозяев воды шаманский дар. Твоим шаманским именем станет Хусттарие ("Ныряльщик")». Затем болезнь замутила морскую воду. Он вышел и забрался на гору. Там он встретил нагую женщину и стал сосать ее грудь. Женщина — она, вероятно, была Хозяйкой вод — сказала: «Ты мой сын, поэтому я позволила тебе сосать мою грудь. Тебя ждет много испытаний, и ты очень устанешь». Муж Хозяйки вод, Хозяин Преисподней, дал ему затем двух проводников — горностая и мышь, чтобы они проводили его в ад. Когда они дошли до высокого места, проводники показали ему семь юрт с разодранным верхом. Он проник в первую из них и увидел обитателей Преисподней и слуг большой Болезни (ветряной оспы). Они вырвали у него сердце и бросили в котел. В других юртах ему встретились Хозяин безумия, Хозяин всех душевных болезней, а также души злых шаманов. Он узнал различные болезни, терзающие человека**.

Затем ведомый своими проводниками претендент пришел в страну женщин-шаманок, укрепивших ему горло и голос***. После этого он очутился на берегу девяти морей. В середине одного из них находился остров, а посреди острова росла молодая березка, которая поднималась до самого неба. То было дерево Хозяина земли. Рядом с ним росло девять трав — предки всех земных растений. Моря окружали дерево, и в каждом из них плавал один из видов птиц со своими птенцами. Было там большое раз-

---

* См.: Попов 1936: 84 и след.; см. также: Lehtisalo 1937: 3 sq.; Emscheimer 1946: 173 sq.

** То есть он научается их распознавать и исцелять.

*** Вероятно, его учат петь.

нообразие уток, лебеди, ястреб. Претендент ознакомился со всеми морями: одни были солеными, другие — настолько горячими, что невозможно было подойти к берегу. Обойдя их все, претендент поднял голову и заметил на вершине дерева представителей разных народов:* юраков, тавгийцев[12], долганов[13], тунгусов, русских. Он услышал голос: «Решено, что ты получишь бубен (то есть каркас для бубна) из ветвей этого дерева»**. И он взлетел вместе с морскими птицами. Когда он удалился от берега, Хозяин дерева крикнул ему: «Сейчас упадет моя ветка; поймай ее и сделай себе бубен, который прослужит тебе всю жизнь». У ветки были три развилки, и Хозяин повелел ему сделать три бубна, которые должны храниться у трех женщин. И каждый из них предназначен для особого ритуала: один — чтобы шаманить при родах, второй — для излечения болезней и последний — для поиска заблудившихся в снегах.

Всех находившихся на вершине дерева Хозяин дерева оделил ветками. Выступив из ветвей дерева до пояса в человеческом облике, он добавил: «Только одну ветку я не отдам шаманам, потому что храню ее для остальных людей. Они смогут устроить себе из этой ветки жилища и использовать для других нужд. Я есть Дерево, дающее жизнь всем людям». Крепко сжав ветку, претендент приготовился возобновить полет и снова услышал человеческий голос, поведавший ему о лечебных свойствах семи растений и преподавший несколько наставлений, касающихся шаманского искусства. Но, добавил голос, надо жениться на трех женщинах (что шаман и сделал, женившись на трех сиротах, излеченных им от оспы).

Наконец он подошел к бескрайнему морю, там были деревья и семь камней. Камни по очереди стали с ним говорить. У первого зубы были как у медведя, и в нем было углубление в виде короба. Он открыл претенденту, что является камнем земной тяжести: своим весом он придавливает дёрн, чтобы его не унесло ветром. Второй служил для выплавки железа. Семь дней пробыв рядом с камнями, шаман узнал, чем они могут быть полезны людям.

Проводники — горностай и мышь — привели его наконец к высокой округлой горе. Он увидел перед собой отверстие и проник в очень светлую обледеневшую пещеру, в центре которой было нечто, похожее на огонь. Увидел двух нагих женщин, покрытых шерстью, как олени***. Заметил он также, что никакого огня не было, а свет лился сверху, через отверстие. Одна из женщин сообщила ему, что беременна и должна родить

---

* Речь идет о предках разных народов, которые находятся меж ветвей Мирового древа, — миф, тоже встречающийся повсеместно (см. с. 229 и сл.).

** О символике бубна (= Мировому древу) и о роли, которую он играет в технике шамана, см. ниже, с. 159 и сл.

*** Это персонификация Хозяйки животных (Матери животных), мифического существа, играющего важную роль в религиях Севера и Сибири.

двух оленей: один станет жертвенным животным* долганов и эвенков, другой — тавгийцев. Она дала ему шерстинку, которая будет полезной, когда его позовут шаманить на оленей. Вторая женщина тоже даст жизнь двум оленям — символ животных, помогающих человеку во всех его делах и служащих ему пищей. В пещере имелось два выхода — на север и на юг; через них женщины выпустят по одному олененку, чтобы они служили лесным людям (долганам и эвенкам). Вторая женщина тоже дала шерстинку, чтобы, когда он станет шаманить, его душа направлялась к этой пещере.

Затем претендент попал в пустынную местность и вдали на большом расстоянии заметил гору. На третий день он к ней подошел, проник в пещеру и встретил обнаженного человека, работавшего мехами. На огне стоял котел, «огромный, как половина земли». Обнаженный заметил его и схватил большими клещами. «Я погиб», — успел подумать обращаемый. Человек отрубил ему голову, разделил тело на мелкие кусочки и все бросил в котел. Он варил его три года. Еще там были три наковальни, и обнаженный человек ковал его голову на третьей, предназначенной для ковки лучших шаманов. Наконец он бросил его голову в один из трех находившихся там котлов с самой холодной водой. При этом он открыл ему, что, когда вода слишком горячая, бесполезно шаманить, чтобы вылечить кого-либо, поскольку такой человек уже погиб; когда вода теплая, человек болен, но поправится; холодная же вода говорит о здоровом человеке.

Затем кузнец выловил его кости, плававшие в котле, собрал их вместе и покрыл плотью. Сосчитав их, он сказал, что у него на три кости больше и, следовательно, надо будет сшить три шаманских одеяния. Он доковал его голову и показал, как читать письмена, находящиеся внутри. Он заменил ему глаза, и поэтому во время камлания шаман видит не своими человеческими, но этими мистическими глазами. Он проткнул ему уши, и он обрел способность понимать язык растений. Наконец претендент оказался на вершине горы и в итоге проснулся у себя в юрте в окружении родни. Теперь он может петь и шаманить сколько угодно, никогда не уставая**.

Мы воспроизвели этот рассказ, ибо он на удивление богат в мифологическом и религиозном отношениях. Если бы столь же заботливо собирались признания других сибирских шаманов, вероятно, их никогда не удалось бы свести к обычной формуле: претендент на какое-то время

---

* То есть больной должен отпустить его на свободу.

** Лехтисало полагает, что роль кузнеца в самоедских легендах второстепенна и, в частности, сказочные сюжеты типа процитированного нами обнаруживают инородное влияние (см.: Lehtisalo 1937: 13). Действительно, связи между металлургией и шаманизмом намного важнее в бурятских верованиях и мифологии. См. ниже, с. 359 и сл.

теряет сознание, бредит о том, что духи разрубили его на кусочки и вознесли на Небо, и т. д. Можно заметить, что экстатическое состояние при инициации тесно переплетается с некоторыми типовыми сюжетами: посвящаемый встречается с многими божественными персонажами (Мать воды, Хозяин Преисподней[14], Мать животных), прежде чем проводники-животные приведут его в Центр мира, на вершину Космической горы, где находится Мировое древо и самый главный Хозяин;[15] из рук самого Хозяина он получает древесину этого Мирового древа, чтобы смастерить бубен; полудемонические существа приоткрывают ему природу и способы лечения всех болезней; наконец, другие демонические существа расчленяют его тело на кусочки, которые вываривают и заменяют на более совершенные органы.

Каждый элемент этого рассказа об инициации логичен и вписывается в хорошо известную из истории систему символов и ритуалов. Мы еще вернемся к каждому из них в отдельности. В целом все это представляет собой ярко выраженный вариант универсальной темы смерти и мистического воскресения претендента через нисхождение в Преисподнюю и вознесения на Небо.

Инициация у тунгусов, бурят и др.

У других сибирских народностей встречается такая же схема инициации. Тунгусский шаман Иван Чолко заверяет, что будущий шаман должен заболеть, его тело должно быть разрублено на кусочки, а кровь выпита злыми духами (*сааргн*). Они, — на деле это души умерших шаманов — бросают его голову в котел или выковывают ее вместе с другими металлическими принадлежностями, которые становятся потом частью его ритуальной одежды (см.: Ксенофонтов 1930: 103). Другой тунгусский шаман рассказывает, что он болел целый год. Все это время он пел, чтобы почувствовать себя лучше. Явились предки-шаманы и стали испытывать его: они пронзали его стрелами, пока он не потерял сознание и не упал на землю; его тело разрезали, кости выдрали и пересчитали. Если бы их не хватило, он не мог бы стать шаманом. Пока длилась эта операция, он все лето не ел и не пил (см.: Там же)[16].

Помимо знакомого бурятам публичного ритуала посвящения в шаманы, им известны и «болезни-видения» типа испытания. Ксенофонтов приводит рассказ Михаила Степанова, по словам которого, прежде чем стать шаманом, претендент должен долго болеть; души предков-шаманов окружают тогда претендента и мучают его, бьют, раздирают тело ножом и т. д. Во время этой операции будущий шаман пребывает бездыханным: лицо и руки синеют, сердце едва бьется (см.: Там же: 101). По рассказу бурятского шамана Булагата Бухашеева, духи предков приводят душу претендента на «собрание шайтанов» на небе и там его и наставляют.

После инициации его мясо варят, чтобы научить его искусству шаманить. Во время инициационных мучений шаман семь суток лежит как мертвый. При этом вокруг него собираются родственники (кроме женщин) и поют: «Наш шаман оживет, будет нас выручать!» Пока его тело расчленяют и вываривают предки, никто из посторонних не вправе до него дотрагиваться (см.: Там же).

Такая же практика встречается в других местах[17]. У телеутов[18] некая женщина стала шаманкой после того, как ей привиделось, что незнакомый человек разрезал ее тело на кусочки и вскипятил в котле*, [19]. По преданию алтайских шаманов, духи предков пожирают их плоть, выпивают кровь, вспарывают живот и т. д. (см.: Анохин 1924: 131; Lehtisalo 1937: 18). Казахский[22] *баксы* заявляет: «На небе у меня семь духов; они режут меня сорока ножами, протыкают сорока гвоздями» и т. д. (Radlov[23] 1870: 60; 1884: 65; Lehtisalo 1937: 18). Эскимосам также известен экстатический опыт расчленения тела, сопровождающийся обновлением органов. Они говорят о животном (медведе, морском коне, морже и т. д.), которое ранит претендента, расчленяет его или пожирает, после чего его кости обрастают новой плотью (см.: Lehtisalo 1937: 20 sq.). Порой мучающее претендента животное становится духом-помощником будущего шамана (см.: Ibid.: 21–22). Обычно случаи спонтанного призвания проявляются если не посредством болезни, то, по крайней мере, как результат уникальных происшествий (сражение с животным, падение под лед и т. д.), серьезно подрывающих здоровье будущего шамана. Но большинство эскимосских шаманов ищут экстатического испытания и во время своей инициации подвергаются многим страданиям, иногда очень схожим с переживаниями расчленения у сибирских и центральноазиатских шаманов. В данном случае речь идет о мистическом опыте смерти и воскресения, спровоцированном созерцанием собственного скелета, к чему мы вскоре вернемся. Пока же приведем еще ряд свидетельств, связанных с практикой инициации, параллельных рассмотренным выше.

Инициация у австралийских колдунов[24]

Первые наблюдатели уже давно подметили, что определенные обряды инициации австралийских знахарей включают ритуальную смерть и обновление органов претендента – действие, совершаемое либо духами, либо душами умерших. Так, полковник Коллинз (опубликовавший свои наблюдения в 1798 г.) сообщает, что у племен, живущих в районе залива Порт-Джексон, чтобы стать знахарем, надо уснуть на могиле: «Явится

* Дыренкова[20]. Цит. по: В.Я. Пропп[21] (Propp 1949: 154).

дух мертвеца, схватит за горло, вскроет его, вытащит внутренности, заменит их, и рана затянется сама по себе»*.

Современные исследования полностью подтвердили и дополнили эту информацию. По данным Хауита, племя вотъобалук считает, что ремесло знахаря дается сверхъестественным существом Нгетья (Ngatje), которое вспарывает живот и кладет внутрь осколок камня, дарующего магическую силу (см.: Howitt 1887: 48; 1904: 404). Чтобы воспитать знахаря, *эуахлайи* (Euahlayi)[28] поступают следующим образом: они приводят избранного ими юношу на кладбище и, связав его, оставляют там на несколько ночей. Как только он остается один, появляются животные, толкающие и облизывающие неофита. Затем подходит человек с палкой, разбивает ему голову и вкладывает в рану магический камень величиной с лимон. Потом сбегаются духи, которые напевают магические песни обряда инициации, дабы научить его таким образом искусству врачевания (см.: Parker 1905: 25–26).

У аборигенов Западной Австралии (район Warburton Ranges) инициация осуществляется следующим образом: претендент проникает в пещеру, где два тотемических персонажа (дикий кот и эму) убивают его, вскрывают тело, вынимают все органы и заменяют их магическими предметами. Они извлекают также лопатки и берцовые кости и, прежде чем поставить их на место, набивают теми же магическими предметами. Во время этого испытания претендент находится под наблюдением своего наставника по обряду инициации, который поддерживает огонь и контролирует экстатические переживания (см.: Elkin 1938: 223).

Племени арунта были известны три способа подготовки знахаря: 1) с участием *ирунтариний*, или духов; 2) с участием *орунчей* (то есть душ людей *орунча*, живших в мифические времена *алдьеринга* (*Alchera*)[29]); 3) с помощью других знахарей[30]. В первом случае претендент приходит к некой пещере и засыпает у входа в нее. Появляется *ирунтариния* и «бросает в него незримое копье, которое пронзает шею, протыкает язык и выходит через рот, оставляя большую рану». Язык претендента вследствие этого оказывается продырявленным и в рану можно легко вложить мизинец. Второе копье обезглавливает его, и жертва погибает. *Ирунтариния* вносит тело в пещеру, которая, говорят, очень глубока и где, как уверяют, *ирунтаринии* обитают при постоянном свете близ прохладных источников (фактически у арунта это – сам рай). В пещере дух извлекает внутренние органы человека и вставляет другие, совершенно новые. Претендент возвращается к жизни, но в течение некоторого времени ведет себя как безумец. Духи *ирунтариний*, незримые для всех остальных людей, кроме знахаря, отводят его наконец обратно в стойбище. Правила запрещают ему практиковать в течение года: если за это время дырочка

* Collins[25]. Цит. по: Howitt 1904: 405; см. также: Mauss[26] 1904 (переизд.: Hubert[27], Mauss 1929: 131–187).

на языке затянется, претендент отказывается от этого, ибо его магические способности считаются утраченными. Тем временем он узнает от других знахарей секреты мастерства, особенно как использовать кусочки кварца (athnongara)*, которые *ирунтариния* вложили в его тело (см.: Spencer, Gillen 1899: 522 sq.; 1927/2: 391 sq.).

Второй способ подготовки врачевателя очень напоминает первый, с той разницей, что *орунча* не вносят претендента в пещеру, а забирают с собой под землю. Наконец, в третьем случае совершается длительный ритуал в пустынной местности, где претендент должен молча переносить операцию, проводимую двумя старыми знахарями, которые натирают его кристаллами кварца так, что обдирают тело, вдавливают камушки под измочаленную кожу, протыкают дырочку под ногтем правой руки и надсекают язык. В завершение на лоб наносят знак, именуемый *орунчилда*, буквально «рука дьявола», поскольку *орунча* считается у арунта злым духом. На тело наносят другой рисунок: черная линия, в центре которой изображается *орунча* (окружающие ее черточки символизируют, похоже, магические кристаллы, находящиеся в теле *орунча*). После инициации претендент должен соблюдать особые правила поведения и многочисленные табу (см.: Spencer, Gillen 1899: 526; 1927/2: 394 sq.).

Илпаилуркна (Ilpailurkna), известный колдун племени унматчера (Unmatjera), рассказывал Спенсеру и Гиллену, что, «...когда он стал знахарем, очень старый знахарь бросил в него при помощи металки несколько камней *атнонгара***. Некоторые из них попали ему в живот, другие прошили насквозь голову от уха до уха и убили его. Затем старик вынул все его внутренности – кишки, печень, сердце и легкие и оставил его на всю ночь лежать на земле. Назавтра он вернулся, осмотрел его и, вложив новые камни атнонгара, прикрыл ему руки и ноги листьями; затем он пел над ним, пока его тело не распухло. Наконец он вложил в него новые органы, разместил в нем еще много камней атнонгара и похлопал его по голове: от этого он ожил и вскочил на ноги. Тогда старик-врачеватель дал ему воды и мяса с камнями атнонгара. Очнувшись, он не понимал, где находится. "Мне кажется, я умер", – сказал он. Но, оглядевшись, увидел рядом старика, который ему сказал: "Нет, ты не умер – я давно тебя убил". Илпаилуркна все забыл о себе и о своей прошлой жизни. Старик привел его затем в стойбище и показал ему жену, его *lubra*, которую он тоже забыл. Его странное возвращение и необычное поведение сразу же дали понять аборигенам, что он стал врачевателем» (Spencer, Gillen 1904: 480–481).

---

* Об этих магических камнях см. ниже, сноску *. на с. 79 наст. изд.

** «Эти камни *атнонгара* представляют собой небольшие кристаллы, которые хороший знахарь, как полагают, способен извлекать из своего тела, внутри которого, по заверениям, они и находятся. Именно обладание этими камнями и дает знахарю его дар» (уточнение в изд.: Spencer, Gillen 1904: 480, note 1).

У варрамунга инициацию осуществляют духи *пунтидир*, равнозначные *ирунтаринии* аранда. Некий знахарь поведал Спенсеру и Гиллену, что его два дня преследовала пара духов, объявивших себя «его отцом и братом». На вторую ночь эти духи вновь пришли и убили его. «Пока он там лежал мертвым, они вскрыли его и извлекли внутренности, которые заменили, однако, новыми; наконец они запустили в его тело змею, открывшую ему могущество врачевателя» (Spencer, Gillen 1904: 484).

Сходный опыт переживают у варрамунга при втором испытании, которое, по свидетельству Спенсера и Гиллена, еще более загадочно (см.: Ibid.: 485). Претенденты должны непрерывно ходить или стоять до тех пор, пока не упадут от изможденния и не потеряют сознание. «Тогда им вскрывают ребра сбоку и, как обычно, извлекают внутренности, чтобы заменить на новые». В голову запускают змею, а нос протыкают магическим предметом (*kupitja*), и он же используется затем при лечении больных. Такие предметы были произведены некими могущественными змеями в мифические времена алдьеринга (Ibid.: 486).

У бинбинга (Binbinga) считается, что знахаря посвящают духи Мундадьи (Mundadji) и Мунканиньи (Munkaninji) — отец и сын. Колдун Куркутьи рассказывал, как, проникнув однажды в пещеру, он застал старого Мундадьи, который схватил его за горло и убил. «Мундадьи вскрыл его на уровне поясницы, извлек внутренности и, вложив свои собственные органы в его тело, добавил еще какое-то количество священных камней, и, когда все это было совершено, более молодой дух, Мунканиньи, приблизился к нему и оживил; он дал ему знать, что теперь он знахарь, и научил, как извлекать кости и освобождать людей от злой участи. Он вознес его до самого неба и вернул на землю, на стоянку, где его уже оплакивали, — аборигены думали, что он умер. Он долго пребывал в оцепенении, но постепенно пришел в себя: тогда аборигены поняли, что он стал знахарем. Считается, что, когда он совершает магическую операцию, дух Мунканиньи находится рядом, наблюдая за ним, естественно, незримо для непосвященных. Когда он извлекает кость — операция, совершаемая обычно под покровом ночи, — Куркутьи сначала активно присасывается к животу пациента и вытягивает немного крови. Затем он перешагивает через него, бьет кулаками, оглушает и сосет до тех пор, пока кость сама по себе не выйдет, и сразу же незаметно для присутствующих швыряет ее туда, где сидит Мунканиньи, спокойно за всем наблюдающий. Тогда Куркутьи говорит аборигенам, что он должен пойти и попросить у Мунканиньи разрешения показать кость; получив позволение, он направляется туда, где, возможно, заранее припрятал кость, и возвращается с нею» (Ibid.: 487–488).

У племени мара почти такая же практика. Пожелавший стать знахарем разводит огонь и сжигает жир, привлекая таким образом двух духов *минунгарра*. Они являются и подбадривают претендента, заверяя, что не убьют его. «Прежде всего они лишают его чувств и, как обычно, разреза-

ют тело и извлекают внутренности, чтобы заменить их на органы одного из духов. Затем они возвращают его к жизни, сообщают, что теперь он знахарь, показывают, как извлекать у пациентов кости или избавлять людей от колдовства, и наконец возносят на Небо. В завершение его опускают совсем рядом со стоянкой, где его обнаруживают оплакивающие его друзья... Среди способностей, которыми обладает врачеватель племени мара, называют ночные прыжки к самому небу при помощи незримой для обычных смертных веревки, там он встречается с вышними духами» (Ibid.: 488).

Австралийские и южноамериканские параллели

Как можно было заметить, аналогия между инициацией сибирских шаманов и австралийских знахарей весьма однозначна. И в том, и в другом случае полубожественные существа или предки подвергают претендента некой операции, в ходе которой преодолевается его телесное состояние и обновляются внутренние органы и кости. И в том и в другом случае операция совершается в Преисподней или же имеет место спуск в Преисподнюю. Что касается осколков кварца или других магических предметов, которые духи предположительно помещают в тело австралийского претендента, в Сибири эта практика имеет минимальное значение. Действительно, как мы могли заметить, лишь изредка появляются намеки на куски железа и прочие предметы, которые вываривают в том же котле, куда брошены кости и плоть будущего шамана*. Еще одно отличие Австралии от Сибири: здесь большинство шаманов «избраны» духами или божествами, тогда как в Австралии практика врачевателя, похоже, в такой же мере является результатом личного стремления претендента, как и его рокового «избрания» духами или божествами.

Однако следует добавить, что приемы инициации австралийских колдунов не сводятся к упомянутым нами типам. Расчленение тела и замена внутренних органов являются важной частью инициации, однако существуют также другие способы посвящения врачевателя, и прежде всего — экстатический опыт вознесения на Небо, включающий наставления

---

* Значение, которое австралийские знахари придают горному хрусталю, вероятно, является результатом взаимодействия двух одинаково важных магико-религиозных концепций: 1) с одной стороны, как мы увидим в дальнейшем, считается, что эти кристаллы сброшены с неба Верховным существом или отломились от небесного трона этого божества; соответственно, они относятся к ураническим магико-религиозным силам; 2) с другой стороны, австралийцы, как и многие другие первобытные народы, объясняют болезни внедрением в тело определенных магических предметов, — операция, осуществляемая на расстоянии колдунами или злыми духами (фактически целительство состоит в извлечении этих магических предметов). Исходя из этого, можно сделать вывод, что горный хрусталь обладает полярными магико-религиозными силами — положительными и отрицательными одновременно.

небесных существ. Порой инициация содержит одновременно расчленение претендента и его вознесение на небо. Кроме того, инициация совершается во время мистического нисхождения в Преисподнюю. Все эти типы инициации обнаруживаются нами также у сибирских и центральноазиатских шаманов. Подобная симметрия между двумя видами мистической практики, свойственной традиционным племенам, столь отдаленным географически, ставит вопрос о месте, которое надлежит уделить шаманизму в общей истории религий.

Во всяком случае, отмеченная аналогия между Австралией и Сибирью существенным образом подтверждает самобытность и древность шаманских ритуалов инициации. Важная роль пещеры при инициации австралийского врачевателя еще более подкрепляет предположение о древности. Роль пещеры в религиях палеолита, видимо, была весьма существенной*. С другой стороны, пещера и лабиринт продолжают играть первостепенное значение в ритуалах инициации других архаических культур (как, например, на острове Малекула); они действительно являются конкретными символами перехода в другой мир, нисхождения в Преисподнюю. По первым сообщениям о шаманах чилийских араукан, их инициация происходит в пещерах, нередко декорированных головами животных.

У эскимосов, живущих в районе пролива Смита, претендент должен ночью прийти к скале с пещерами и идти в темноте прямо вперед. Если ему предназначено стать шаманом, он сразу очутится в пещере, если же нет, то ударится о скалу. Как только он войдет, проход сомкнется за ним и откроется лишь спустя некоторое время. Претендент должен воспользоваться этим и быстро выйти из открывшегося прохода, в противном случае он рискует остаться замурованным в скале навсегда (см.: Metraux 1942: 313)**. Таким образом, пещера играет важную роль в инициации североамериканских шаманов; в ней претендентам являются видения и здесь они обретают своих духов-помощников (см.: Kroeber[32] 1899: 303 sq., 307)***.

Наряду с этим уже здесь необходимо обратить внимание на параллелизм встречающихся повсеместно верований в то, что духи и испытующие помещают в тело претендента кусочки кварца. Такие верования обнаруживаются у семангов, обитающих на полуострове Малакка (см.: Park 1938: 27 sq.). Но наиболее характерны они для южноамериканского ша-

---

* Из последних работ см.: Levy[31] 1948 (особенно p. 46, 50, 151 sq.); но ср. также наши возражения в «Bibliotheca Orientalis» (Eliade 1949c).

** В Австралии еще есть разрисованные пещеры, но они используются в других ритуалах. При современном состоянии наших знаний нельзя сказать, использовались ли некогда разрисованные пещеры Южной Африки для церемоний инициации шамана; см.: Levy 1948: 38–39.

*** Мотив двери, открывающейся только для посвященных и лишь на мгновение, весьма часто встречается в шаманских и прочих легендах; см. ниже, с. 175.

манизма. «Шаман кобено помещает в голову новичку кусочки горного хрусталя, перемалывающие его мозг и глаза, чтобы они заменили эти органы и стали его "силой"» (Schebesta 1940: 154)*. Кроме того, кусочки кварца символизируют духов-помощников шамана (см.: Metraux 1944: 210)[33]. Обычно у шаманов южноамериканских тропиков магическая сила воплощена в незримой субстанции, которую нередко наставники передают новичкам из уст в уста (см.: Ibid.: 214). «Магическое вещество — незримая, но ощутимая масса; и стрелы, колючки, горный хрусталь, которыми напичкан шаман, — все это одной природы. Эти предметы материализуют силу шамана, которую большинство племен воспринимают как некую смутную и несколько абстрактную магическую субстанцию» (Ibid.: 215; ср.: Webster 1948: 20 sq.).

Эта архаическая черта, объединяющая южноамериканский шаманизм и австралийскую магию, существенна. Вскоре мы убедимся, что она не единственная (см.: Metraux 1944: 216).

Расчленение при инициации в Северной и Южной Америке, в Африке и Индонезии

По сути дела, и призвание свыше, и личное стремление к инициации, будь то в Южной Америке, в Австралии или в Сибири, обязательно вызывают либо загадочное заболевание, либо более или менее символизированный ритуал мистической смерти, часто внушаемой как расчленение тела и обновление его органов.

У араукан избрание обычно проявляется как внезапная болезнь: кто-то из молодых падает «как мертвый» и, когда приходит в себя, заявляет, что он станет *мачи* (*machi*) (см.: Metraux 1942b: 315)**. Дочь рыбака поведала Р.П. Уссу: «Я собирала раковины у рифов, когда почувствовала вдруг словно толчок в живот, и голос изнутри сказал очень ясно: "Стань *мачи*! Такова моя воля!" И тут же от резкой боли в желудке я потеряла сознание. Ясно, что это Нгенешен (Ngenechen), хозяин людей, вселился в меня» (Metraux 1942b: 316).

В целом, как справедливо отмечает Метро, символическая смерть шамана внушается длительными обмороками претендента и летаргическим

---

* Ср. также: Evans 1930: 119: *хала*, знахарь у семангов, исцеляет при помощи кристаллов кварца, которые можно получить непосредственно от *сенои*. Последние являются небесными духами. Порой они обитают также в кристаллах, и в этом случае находятся в распоряжении *хала*: с их помощью *хала* видит в кристалле болезнь, поразившую пациента, и тут же находит средство для его исцеления. Отметим небесное происхождение кристаллов (*сенои*): оно уже указывает нам на источник знахарского дара.

** По этой проблеме культурных связей между Австралией и Южной Америкой см.: Koppers 1928; 1930; ср. также: Rivet[34] 1925a: 51–54; о лингвистической близости между австралийцами и патагонцами см.: Ibid.: 52.

сном (см.: Metraux 1944: 339). Неофиты у ямана с Огненной Земли растирают себе лицо так, что появляется вторая и даже третья «новая кожа», которую видят только испытуемые*. У бакаири, тупи-имба и карибов смерть (от сока табака) и воскресение претендента констатируются официально (Lublinski 1920–1921: 248 sq.). Во время празднества посвящения арауканского шамана и наставники и новообращенные ходят босиком по огню, не обжигаясь, а их одежды не загораются. Видели также, как они вырывают себе нос и глаза. «Испытующий заставлял непосвященных поверить, что он вырвал себе язык и глаза, чтобы обменяться с испытуемым. Кроме того, он протыкал его палкой, которая входила в живот и выходила через спину, не вызывая кровотечения и боли» (Rosales/1: 168). Шаманы тоба «принимают прямо в живот удар палки, пронзающей их как ружейная пуля»**.

Сходные черты отмечены у североамериканского шаманизма. У майду испытующий помещает претендентов в яму, наполненную «зельем», и «убивает» их при помощи «зелья-отравы»; в результате этого испытания новички обретают способность безболезненно держать в руках раскаленные докрасна камни (см.: Gifford[35] 1927: 244). Инициация у помо в шаманском обществе «Церемония духов» включает истязания, смерть и воскресение неофитов; они лежат на земле как трупы, укрытые соломой. Такой же ритуал встречается у юки, хачномов и у береговых мивоков (см.: Loeb 1929b: 267). Совокупность церемоний инициации шаманов у береговых помо носит знаменательное название «шрам» (см.: Ibid.: 268). Кандидату в общество Куксу у индейцев ривер патвин сам Куксу пронзает пупок копьем и стрелой, после чего удаляется, и претендента воскрешает шаман (см.: Ibid.: 269). Шаманы луисеньо «убивают» друг друга стрелами. У тлинкитов первое призвание шамана-кандидата проявляется в поражающем его трансе. Обращаемого у меномини испытующий «постукивает» магическими предметами и в итоге его воскрешает (см. Bois 1908: 81; Swanton 1908: 466; Loeb 1929b: 270–278). Нет смысла добавлять, что почти повсеместно в Северной Америке ритуалы инициации (не только шаманской) включают ритуал смерти и воскресения претендента (см.: Ibid.: 266 sq.).

---

* Gusinde 1937, p.: 2162: «Старая кожа должна исчезнуть и дать место новому нежному и прозрачному слою. Если в первые недели натираний и татуировки это становится очевидным, – по крайней мере, в воображении и галлюцинациях *йекамуша* (= знахарю), – то посвященные не высказывают более никаких сомнений в способностях претендента. С этого момента он должен удвоить свое рвение и продолжать осторожно натирать щеки, пока не появится третий слой, еще более тонкий и нежный; при этом он столь чувствителен, что к нему невозможно прикоснуться, не причинив резкой боли. Когда ученик достигает такого состояния, обычное наставничество, которое может предоставить *Лойма-Йекамуш*, завершается».

** См.: Metraux 1942b: 313–314. Во время инициации шаманов племени варрау громкими криками возвещают о его «смерти», см.: Metraux 1944: 339.

Та же символика смерти и мистического воскресения, будь то в форме таинственного заболевания или в виде посвящения в шаманы, встречается повсюду. У суданцев Нубийских гор первое посвящение-инициация именуется «головой»; рассказывают, что в этом обряде «новичку вскрывают голову, чтобы туда мог войти дух» (Nadel[36] 1946: 28). Но известна также инициация в форме шаманских видений и уникальных происшествий. Например, некоему шаману в возрасте 30 лет явился ряд знаменательных видений: ему привиделись красная лошадь с белым животом, леопард, положивший ему лапу на плечо, ужалившая его змея, — а все эти животные играют важную роль в шаманских видениях. Вскоре его стало неожиданно лихорадить, он потерял сознание и начал пророчествовать. То было первым признаком «избранничества», но он еще двенадцать лет ждал посвящения в Kujur. Другой шаман не имел видений, но однажды его хижину поразила молния, и он «два дня был, как мертвый» (Ibid.: 28–29).

Один из колдунов амазулу «сказал друзьям, что ему привиделось, как его унесло по некой реке. Ему грезилось разное. Его тело ослабло, и его преследовали видения. Ему привиделись многие вещи, и, очнувшись, он сказал друзьям: «Мое тело сегодня разбито. Я видел много людей, готовых меня убить. Не знаю, как я ускользнул. Когда очнулся, то часть своего тела стал чувствовать совсем не так, как другую. Мое тело уже не все одинаково» (Callaway 1870: 259 sq. Цит. по: Radin 1941: 104).

Центральный момент видений, болезней, церемоний инициации всегда один и тот же: символическая смерть и воскрешение неофита, претерпевающего различного рода истязания плоти, осуществляемые поразному (расчленение, надрезы, вскрытие живота и т. д.). В последующих примерах умерщвление претендента испытующим его наставником представлено еще отчетливее.

Вот первый этап инициации врачевателя на острове Малекула:* «К некоему *бвили* из Лол-наронга приходит сын его сестры и говорит: "Я хочу, чтобы ты мне кое-что дал". *Бвили* говорит: "Ты исполнил условия?" — "Да, я их исполнил". Он еще говорит: "Ты не спал с женщиной?" Племянник отвечает: "Нет". *Бвили* говорит: "Хорошо". Затем он говорит своему племяннику: "Иди сюда. Ложись на эти листья". Юноша лег. *Бвили* сделал нож из бамбука. Он отрезал юноше руку и положил ее на два листа. Он смеялся над своим племянником, и тот ему отвечал взрывами смеха. Потом он отрезал другую руку и положил на листья рядом с первой. Он вернулся, и оба стали смеяться. Он отрезал одну ногу на уровне бедра и положил ее рядом с руками. Он вернулся и засмеялся вместе с юношей. Затем он отрезал вторую ногу и поместил рядом с первой. Он вернулся и стал смеяться. Юноша тоже смеялся. Наконец он отсекает голову и

* Loeb 1929a: 66 sq. Мы воспользовались переводом А. Метро (Radin 1941: 99 sq.).

держит ее перед собой. Он смеется, и голова тоже смеется. Наконец он положил голову на место. Он взял руки и ноги, которые уносил, и вернул их на место». Продолжение этой церемонии инициации включает магическое превращение наставника и ученика в курицу — хорошо известный символ «способности летать», свойственной шаманам и вообще колдунам, к чему мы еще вернемся[37].

У даяков с Борнео инициация *манангов* (manang) представлена тремя отдельными церемониями, соответствующими трем степеням даякского шаманства. Первая ступень, *бесуди* (*besudi*) (слово, обозначающее, по-видимому, «ощупывать, трогать»), является наиболее элементарной и достигается очень просто. Претендент лежит, как больной, на веранде, и другие *манангu* всю ночь совершают над ним пассы. Предполагается, что таким образом его учат тому, как будущий шаман должен обнаружить болезнь и лекарство от него посредством ощупывания пациента. (Не исключено, что при этом старые наставники вводят в тело претендента магические «силы» в виде камушков и прочих предметов.)

Вторая церемония, *беклити* («открытие»), сложнее и обнаруживает чисто шаманистическую особенность. Проведя ночь в заклинаниях, старый *манангu* отводит новичка в комнату, изолированную при помощи занавесей. «Здесь, по его заявлению, он отрезает ему голову и извлекает мозг; промыв, он вкладывает его на место, тем самым сообщая претенденту чистый разум для того, чтобы он мог проникать в тайны злых духов и болезней; затем ему вставляют золото в глаза, дабы придать достаточно проницательное виденье, способное видеть душу, где бы она ни блуждала и куда бы ни забрела; в кончики пальцев ему вживляют зазубренные крючки, чтобы сделать его способным схватить и цепко удерживать душу; наконец ему пронзают сердце стрелой, чтобы он стал сочувствующим и проникся любовью к немощным и страждущим»*. Разумеется, эта церемония символична; под голову ему кладут кокосовый орех, который затем разбивают, и т. д. Существует еще третья церемония, завершающая инициацию шамана и включающая экстатическое вознесение на небо по ритуальной лестнице. К данной церемонии мы вернемся в одной из последующих глав.

Как можно заметить, перед нами церемония, символизирующая смерть и воскресение претендента. Замена внутренностей совершается ритуально, что необязательно предполагает экстатический опыт видений, заболевания или временного безумия австралийских или сибирских кандидатов в шаманы. Обоснование, которое дается обновлению органов (снабдить лучшим зрением, мягкосердием и т. д.), обнаруживает, если оно соответствует истине, забвение первоначального смысла ритуала.

* Roth 1896/1: 280–281. Цит. наблюдение архидиакона Дж. Перхама (Perham 1887).

Инициация эскимосских шаманов[38]

У эскимосов аммасалик (Ammasilik) претендент не предстает перед старым *ангакоком* (*angakok*, мн.ч. *angakut*), чтобы подвергнуться инициации, а его в самом нежном возрасте выбирает шаман (Thalbitzer[39] 1930: 77. См. также: Weyer 1932: 428). Он примечает среди детей (от 6 до 8 лет) тех, кого считает более подходящими для инициации, «дабы знание о существовании высших сил могло быть сохранено для будущих поколений» (Thalbitzer 1910: 454). «Лишь некоторые особо одаренные души, мечтатели, визионеры с предрасположенностью к истерии, могут быть избраны. Старый *ангакок* находит ученика, и обучение осуществляется в самой глубокой тайне, вдали от жилья, в горах» (Thalbitzer 1930: 78; 1910: 454). *Ангакок* наставляет его, как уединиться возле старой могилы, на берегу озера и т. д., и там ждать событий, потирая один камень о другой. «Затем из озера или из льдов выйдут медведи, сожрут всю твою плоть, и останется от тебя один скелет, и ты умрешь. Но ты снова обретешь свою плоть, очнешься, и твоя одежда прилетит к тебе» (Thalbitzer 1930: 454)*. У эскимосов Лабрадора сам Великий Дух Торнгарсоак является в виде огромного белого медведя и пожирает претендента (Weyer 1932: 429). На востоке Гренландии, когда появляется дух, претендент три дня пребывает «мертвым» (см.: Ibid.).

Речь идет, разумеется, об экстатическом опыте смерти и ритуального воскресения, когда юноша на какое-то время теряет сознание. Что же касается превращения ученика в скелет и его последующего обрастания новой плотью, то это один из специфических мотивов инициации у эскимосов, который мы вскоре обнаружим и в связи с другой мистической техникой. Неофит потирает свои камни все лето и даже на протяжении нескольких лет, пока не обретет духов-помощников (Thalbitzer 1910: 454; Weyer 1932: 429); но каждое лето он ищет нового наставника для расширения своего опыта (ибо каждый *ангакок* специализируется в одной определенной технике) и пополнения свиты духов (Thalbitzer 1930: 78). В период потирания камней на него наложены разнообразные табу**. Один *ангакок*

---

* Повсеместно, какой бы характер ни носила инициация, она включает определенные запреты. Утомительным было бы описание сложной структуры этих запретов, которые в целом не имеют прямого отношения к нашим исследованиям. См.: Webster 1942 (в частности, p. 273–276).

** Об обучении претендентов см. также: Stefansson[40] 1919: 367 sq. (эскимосы Макензи); Boas[41] 1888: 399–675, 591 sq. (эскимосы Центра); Bilby: 196 sq. (Баффинова Земля). Кнуд Расмуссен[42] (Rasmussen 1927: 82 sq.) передает рассказ шамана Игьюгарьюка, чувствовавшего себя во время инициационного уединения «почти мертвым». Впоследствии он сам инициировал свояченицу, разрядив в нее пулю (в которой он заменил свинец камушком). В третьем случае инициации упоминается о пяти днях, проведенных в ледяной воде, при этом одежда претендента не промокла.

одновременно обучает 5 или 6 учеников (см.: Ibid.: 79) и берет с них плату за обучение (Thalbitzer 1910: 454; Weyer 1932: 433–434).

У эскимосов иглулик дела, похоже, обстоят иначе. Когда юноша или девушка решают стать шаманом, они приходят с подарком к избранному ими наставнику и заявляют: «Я пришел к тебе, потому что хочу видеть». Тем же вечером шаман советуется со своими духами, «дабы устранить все препятствия». Наконец претендент и его семья исповедуются в грехах (нарушения табу и т. д.), после чего очищаются перед духами. Период обучения недолог, особенно для юношей. Он может даже не превышать пяти дней. Но подразумевается, что претендент продолжит свою подготовку в уединении. Обучение осуществляется утром, в полдень, вечером и в течение ночи. В это время претендент ест очень мало, а его семья не участвует в охоте (ср.: Eliade 1936: 192 sq.; Tucci 1935: 348 sq.).

Инициация как таковая начинается с операции, о которой мы очень плохо осведомлены. Из глаз, мозга и внутренностей ученика старый *ангакок* извлекает его «душу», дабы духи узнали лучшее о будущем шамане (см.: Rasmussen 1927: 112). В итоге этого «извлечения души» претендент и сам становится способным освобождать душу от тела и предпринимать далекие мистические путешествия в пространстве и в глубь моря (см.: Ibid.: 113). Возможно, эта мистическая операция в какой-то мере сходна с техникой австралийских шаманов, рассмотренной нами выше. В любом случае «извлечение души» из тела ничуть не затемняет «обновление» внутренних органов.

Наконец, наставник передает своему ученику *ангакок (angakoq)*, именуемый также *куаманек*, то есть его «озарение» или «сияние», поскольку ангакок представляет собой «таинственный свет, который шаман вдруг в себе ощущает, у себя в голове, в самой сердцевине мозга, необъяснимый луч, яркий огонь, дающий ему способность видеть в темноте как в прямом, так и в переносном смысле, ибо теперь ему удается даже с закрытыми глазами пронизывать взором мрак и видеть вещи в будущем и события грядущего, сокрытые от других людей; благодаря этому он может столь же хорошо представлять будущее, как и знать секреты других» (Rasmussen 1929: 112).

Претендент обретает этот таинственный свет после долгих часов ожидания, проведенных на скамье в своей лачуге, где он призывает духов. Когда он впервые ощущает его, то «жилье, в котором он сидит, словно вдруг приподнимается; он видит далеко перед собой, проникая взором сквозь горы, точно так же, как если бы земля была огромной равниной, и его взгляд доходит до края земли. Ничто теперь не укрыто от него. Он не только способен видеть очень далеко, но может даже находить похищенные души, хранят ли их спрятанными в чуждых дальних местах или же унесли ввысь или вглубь в края мертвых» (Ibid.: 113).

Мы вновь сталкиваемся здесь с тем опытом вознесения и подъема или даже левитации, который характерен для сибирского шаманизма, но об-

наруживается повсюду, так что и его можно считать специфической чертой шаманской техники в целом. У нас еще не раз будет возможность обратиться к этой технике вознесения и ее неизбежности в религиях. Пока отметим лишь, что ощущение внутреннего света, решающее в судьбе иглуликского шамана, свойственно многим возвышенным мистическим учениям. Ограничимся несколькими примерами. «Внутренний свет» определяет в «Упанишадах» саму сущность *атман*. В йогических техниках, особенно относящихся к буддистским школам, свет разной окраски указывает на успешность определенного рода медитаций (см.: Tucci 1949: 15 sq). Даже в тибетской «Книге мертвых» уделяется большое внимание свету, в котором словно купается душа умирающего во время агонии и сразу же после смерти: от решимости, с которой осуществляется поиск чистого света, зависит посмертная судьба людей (освобождение или реинкарнация). Наконец, не будем забывать об огромной роли внутреннего света в христианской мистике и теологии*. Все это побуждает нас с большим пониманием судить об опыте эскимосских шаманов: справедливо полагать, что названные мистические переживания в какой-то мере были доступны древнему человеку с самых отдаленных эпох.

Созерцание собственного скелета

Куаманек (Quamaneq) — это мистическая способность, которую наставник порой добывает для своего ученика у Духа луны. Она может быть и непосредственно получена учеником с помощью духов смерти, Матери карибу или медведей (см.: Rasmussen 1929: 113). Но речь всегда идет о личном опыте; мистические существа — это лишь источник, откуда, как известно неофиту, он вправе в силу своей подготовки ожидать откровения.

Прежде чем приступить к приобретению одного или нескольких духов-помощников, представляющих как бы новый «мистический орган» любого шамана, эскимосский претендент должен успешно пройти через трудное инициационное испытание. Этот опыт требует длительных усилий, физического воздержания и умственной концентрации, чтобы научиться *воспринимать самого себя в качестве костяка*. По поводу этого духовного упражнения опрошенные Расмуссеном шаманы дали весьма туманные разъяснения, которые знаменитый исследователь резюмировал так: «Хотя ни один шаман не способен объяснить как и почему, он может все же благодаря могуществу, которое его сознанию придают сверхъ-

* Из последних работ см.: Pulver 1943; «Авва (abba) Антуан, весь озаренный явлением ангельского сияния, стал ясновидцем, и он видит на расстоянии десяти стадий, как душа блаженного Аммона возносится на небо. Авва Жозеф заявляет, что нельзя стать монахом, не пылая целиком, подобно огню» (Edsman 1940: 156. Цит. по: Budge[43] 1904: 950 sq.).

естественные силы, освободить свое тело от плоти и крови таким образом, что от него остаются одни лишь кости. Он должен затем перечислить все части своего тела, назвать каждую кость по имени, используя не обычный человеческий язык, а только специальный и священный язык шаманов, который узнает от своего наставника. Воспринимая себя так, нагим и совершенно лишенным смертной и эфемерной плоти и крови, он сам посвящает себя — на том же священном языке шаманов — своему великому служению, представляя ту часть своего тела, которой предназначено дольше всего противостоять воздействию солнца, ветра и времени» (Ibid.: 114).

Это важное умственное упражнение, которое указывает и на инициацию (ибо обретение духов-помощников тесно связано с ее успешностью), странным образом напоминает видения сибирских шаманов, с той разницей, что операция превращения в состояние скелета осуществляется здесь предками-шаманами или другими мистическими существами, тогда как у эскимосов речь идет об умственной операции, доступной в результате аскезы и личной воли к концентрации. И здесь и там основным элементом этого мистического образа является освобождение от плоти и перечисление костей. Эскимосские шаманы достигают такого состояния в итоге длительной и трудной подготовки. Сибирские шаманы в большинстве случаев «избраны» и пассивно наблюдают за своим расчленением мистическими существами. Но во всех случаях сведение тела к костяку означает преодоление профанных условий человеческого существования и, стало быть, освобождение от них.

Остается добавить, что это преодоление не всегда ведет к одинаковым мистическим последствиям. Как мы увидим, при обращении к символике шаманской одежды, в духовном мире пастушеских народов кость представляет собой сам источник существования как человеческой жизни, так и Великой Жизни животных. Свести самого себя к состоянию скелета равнозначно воссоединению с чревом этой Великой Жизни, то есть полному обновлению для мистического возрождения. Напротив, в некоторых центральноазиатских школах медитации, так или иначе восходящих к буддийским или тантрическим построениям, превращение в состояние скелета имеет скорее аскетическое и метафизическое значение: предвосхитить воздействие времени, усилием мысли свести Жизнь к тому, что она есть на самом деле, — призрачная иллюзия и вечное превращение.

Отметим, что подобного рода созерцание продолжает бытовать и в недрах христианской мистики, тем самым еще раз доказывая неизменность пограничных состояний, выявленных при первом пробуждении сознания древних людей. Разумеется, различия в содержании разделяют подобного рода религиозные опыты, как мы видим на примере сведения к состоянию скелета, бытующего у буддийских монахов Центральной Азии. Но в определенном плане, весь этот опыт созерцания равнозначен:

повсюду мы сталкиваемся с волей к преодолению профанных условий, индивидуальности, к достижению вневременной перспективы. Не важно, идет ли при этом речь о возврате и погружении в изначальную жизнь с тем, чтобы достичь духовного обновления всего своего существа, или же (как в буддийской мистике и эскимосском шаманизме) об освобождении от плотских иллюзий, – результат один: отыскать каким-то образом сам источник духовной жизни, что одновременно есть и «истина» и «жизнь».

Племенные инициации и тайные общества

Мы неоднократно отмечали инициационную сущность «смерти» претендента, сопровождающейся «воскресением», в какой бы форме она ни проявлялась: экстатические видения, болезнь, несчастные случаи или ритуал как таковой. Действительно, церемонии, обусловливающие переход из одного возрастного класса в другой или доступ в какое-либо «тайное общество», всегда предполагают серию ритуалов, которые можно свести к удобной формуле: смерть и воскресение претендента. Напомним наиболее распространенные из них*, 44.

а) Период изоляции в зарослях (символ потустороннего) и личиночного существования, наподобие умерших (Австралия, Меланезия, Африка); запреты, налагаемые на претендентов, исходящие из того, что они уподобляются покойникам (умерший не может есть определенных блюд, не может действовать руками и т. д.).

б) Лицо и тело покрываются пеплом или определенными известковыми составами, чтобы добиться бледности призрака (Австралия, Меланезия, Африка); погребальные маски (Меланезия, Африка).

в) Символическое погребение в храме или в хижине идолов (Конго, Молуккские о-ва, Новая Гвинея).

г) Символическое нисхождение в Преисподнюю (Восточная Африка и т. д.).

д) Гипнотический сон (Северная Америка, Меланезия и т. д.); напиток, приводящий претендентов в бессознательное состояние (Конго, индейцы Вирджинии).

е) Трудные испытания: бичевание (Меланезия), поджаривание ступней на огне (Австралия, племя йуин), подвешивание (североамериканские племена сиу и дакота), ампутация пальцев и прочие жестокости (особенно у североамериканских племен).

Цель всех этих ритуалов и испытаний – заставить забыть прошлую жизнь. Именно поэтому во многих местностях претендент, возвратив-

* См.: Schurtz[45] 1902; Webster 1908 (перевод на ит. яз.: 1920; 2-е американское изд.: 1932); Van Gennep[46] 1909; Loeb 1929. Мы намерены вернуться к этой проблеме в готовящемся томе «Смерть и инициация» («Mort et initiation»).

шись в поселение после инициации, ведет себя как утративший память, его заново надо обучать ходить, есть, одеваться. Обычно неофиты узнают новый язык и носят новое имя (от Австралии до Бразилии). Остальными членами сообщества претенденты во время их пребывания в зарослях воспринимаются как умершие и похороненные или считаются поглощенными неким чудовищем либо божеством*, а когда они возвращаются в деревню, на них смотрят как на привидение.

Морфологически инициационные испытания будущего шамана примыкают к этому обширному классу переходных обрядов и церемоний приема в тайные общества. Порой трудно различить ритуалы племенной инициации и тайных обществ (как это имеет место на Новой Гвинее, см.: Loeb 1929b: 254) или ритуалы допуска в тайное общество и шаманского испытания (особенно в Северной Америке, см.: Ibid.: 269 sq.). Впрочем, во всех этих случаях речь идет о «поиске» претендентом силы.

В Сибири и Центральной Азии не существует инициационных обрядов перехода из одного возрастного класса в другой. Но не стоит придавать этому факту слишком большого значения и отказываться от определенных выводов относительно возможного происхождения сибирских ритуалов шаманской инициации, ибо две большие группы ритуалов (племенная инициация — шаманская инициация) сосуществуют повсюду: в Австралии, например, в Океании, в обеих Америках. Кажется, в Австралии этот факт особенно очевиден: все должны пройти через инициацию, чтобы обрести статус члена клана, однако существует еще одна инициация, предназначенная для врачевателей. Последняя сообщает претенденту иную силу, чем та, которая предоставляется при племенной инициации. Это уже высокая специализация в оперировании священным. Основное отличие между этими двумя типами инициаций заключается в том, что в случае претендующих на занятие врачеванием достигается внутренний экстатический опыт. Не врачеватель хочет: необходимо призвание, и оно проявляется прежде всего в уникальной способности к экстатическому переживанию. У нас еще будет случай вернуться к этому аспекту, который представляется нам характерным для шаманизма и в конечном счете отличает племенную инициацию или допуск в тайное общество от шаманской инициации в узком понимании.

Отметим наконец, что миф об обновлении через расчленение, вываривание или поджаривание продолжал преследовать человечество и за пределами духовного мира шаманизма. Медее удалось заставить дочерей Пелия убить собственного отца, убедив их в том, что он оживет и станет моложе, как она показала это на баране (Аполлодор, «Мифологическая библиотека», I, IX, 27). А когда Тантал убил своего сына Пелопса и подал его пирующим богам, те оживили его, сварив в котле (Пиндар, «Олимп», I, 26 (40) и сл.); отсутствовало только плечо, которое по недосмотру съела

* Об этом аспекте инициационного ритуала см.: Volhardt 1939: 454 sq.

Деметра (об этом мотиве см. ниже, с. 119 и сл.). Миф об омоложении через расчленение и вываривание вошел также в сибирский, центральноазиатский и европейский фольклор, а роль кузнеца отводится при этом Иисусу Христу и некоторым святым*.

* См.: Dahnhardt 1912/2: 154; Bolte, Polivka 1930/3: 198, note 3; Tompson 1933/2: 294; Edsman 1949: 30 sq., 151 sq. Эдсман использует также обширную статью К. Марстрандера (Marstrander 1912), не замеченную И. Больте[47] и Ю. Поливкой[48], а также С. Томпсоном.

Глава III

ОБРЕТЕНИЕ ШАМАНСКОГО ДАРА

Мы отметили, что одной из наиболее распространенных форм выбора будущего шамана является его встреча с божественным или полубожественным существом, которое появляется благодаря видениям, болезни или некоторым другим обстоятельствам, открывает ему, что он «избран» и побуждает следовать отныне новым правилам жизни. Чаще всего эту новость сообщают души предков-шаманов. Предполагали даже, что выбор шамана имел отношение к культу предков. Но, как справедливо замечает Л. Штернберг (см.: Sternberg 1925: 474 sq.), предки в свою очередь должны были быть «избраны» на заре времен каким-то божественным существом. Согласно бурятской традиции (см.: Ibid.: 475), в прежние времена шаманы получали свое *утха* (священное право шаманства) непосредственно от небесных духов; только в наши дни они стали получать его исключительно от своих предков. Это верование вписывается в общую концепцию упадка шаманов, столь же отчетливо прослеживаемую в арктических областях, как и в Центральной Азии; по этой концепции первые шаманы *реально* парили в облаках на конях и совершали чудеса, на повторение которых их современные потомки не способны (ср., напр.: Rasmussen 1929: 131; Köprülüzade 1929: 17)

Сибирские мифы о происхождении шаманов[1]

Некоторые мифы объясняют современный упадок шаманов гордыней первого шамана, который якобы вступил в соревнование с Богом. По бурятской версии, первый шаман, Хара-Гюргэн, заявил, что его сила неограниченна, и Бог решил его испытать; он взял душу некой девушки и заключил ее в бутылку. Дабы быть уверенным, что душа не ускользнет, Бог закупорил бутылку пальцем. Шаман взлетел к Небу верхом на своем бубне, заметил душу девушки и, чтобы ее освободить, обратился в желтого паука и укусил Бога в лицо. Тот отдернул палец, и душа девушки ускользнула. Разгневавшись, Бог ограничил силу Хара-Гюргэна, и в результате магическая власть шаманов заметно ослабла*, [2].

---

* Шашков 1864: 63; другие варианты см.: Holmberg (Harva) 1938: 543–544.

По якутской традиции, первый шаман обладал необычайным могуществом и из гордыни отказывался признать Верховного бога якутов. Туловище шамана состояло из множества змей. Бог наслал огонь, дабы сжечь его, но из пламени вышла жаба; именно от этого животного произошли демоны, в свой черед давшие якутам выдающихся шаманов и шаманок (Припузов 1884. Цит. по: Mikhailowski 1894–1895: 64). Тунгусы Туруханского края знали другую легенду: первый шаман сотворил себя сам с помощью дьявола[3]. Он вылетел сквозь отверстие в юрте и спустя некоторое время вернулся в сопровождении лебедей*.

Здесь перед нами дуалистическая концепция, обнаруживающая, возможно, иранское влияние. Нельзя исключить также допущения, что данная группа легенд относится прежде всего к происхождению «черных» шаманов, известных своей исключительной связью с Преисподней и дьяволом[4]. Однако большинство мифов о происхождении шаманов говорят о непосредственном вмешательстве верховного существа или его представителей – Орла, солнечной птицы.

Вот что рассказывают буряты. Вначале существовали только боги (*тэнгри*) на Востоке и злые духи на Западе. Боги сотворили человека, и тот жил счастливо, пока злые духи не рассеяли по земле болезни и смерть. Боги решили дать людям шамана, чтобы он боролся с болезнями и смертью, и послали Орла. Но люди не понимали его языка, к тому же они не доверяли простой птице. Орел вернулся к богам и попросил дать ему дар речи или же послать к людям шамана-бурята. Боги отослали его обратно с поручением оделить шаманским даром первого же человека, который ему встретится на земле. Возвратившись на землю, Орел заметил женщину, спавшую под деревом, и вступил с ней в связь[5]. Какое-то время спустя женщина родила сына, который и стал первым шаманом. По другому варианту, после встречи с Орлом эта женщина обрела способность видеть духов и сама стала шаманкой**.

Потому-то в некоторых легендах появление Орла интерпретируется как знак шаманского призвания. Рассказывают, что бурятская девочка, заметив однажды орла, уносившего баранов, поняла этот знак и была вынуждена стать шаманкой. Ее инициация заняла семь лет, а после смерти она, став *заяном* (дух, идол), продолжала защищать детей от злых духов (см.: Sandschejew 1927: 605).

У туруханских якутов Орел также рассматривается как создатель первого шамана. Но Орел носит также имя верховного существа, *Айы* или *Айы тойон* (Господин света). Дети *Айы тойона* изображаются как духи-

---

* Третьяков 1871: 210–211; Mikhailowski 1894–1895: 64. К некоторым деталям этих легенд (вылет через дымовое отверстие юрты, лебеди и пр.) мы вернемся ниже.

** Агапитов, Хангалов[6] 1883: 41–42 (перевод и резюме в изд.: Stieda 1887: 250–253); Mikhailowski 1894–1895: 64; Harva 1938: 465–466. Сходный миф отмечен у пондо в Южной Африке, см.: Perry[7] 1935: 143–144.

птицы, усевшиеся на ветвях Древа мира; на вершине сидит двуглавый Орел, *Тойон Хотор* (Господин птиц), вероятно персонифицирующий самого *Айы тойона* (см.: Sternberg 1930: 130)*,[8]. Якуты, как, впрочем, многие другие сибирские народности, связывают Орла со священными деревьями, особенно с березой. Когда *Айы тойон* сотворил шамана, он посадил в своем небесном жилище березу с восемью ветвями, увешанными гнездами, где находились дети Создателя. Кроме того, он посадил три дерева на земле; именно в память о них шаман также обладает деревом, от жизни которого он в какой-то мере зависит (см.: Ibid.: 134)**. Можно вспомнить, что в инициационных видениях шаманов претендента переносят к Космическому древу, на вершине которого находится Хозяин Мира. Порой Верховное Существо представлено в виде Орла, а меж ветвей Древа находятся души будущих шаманов (ср.: Emsheimer 1946: 174). Вполне вероятно, что этот мифический образ имеет какой-то древневосточный прототип.

У тех же якутов Орел связан и с кузнецами, а известно, что последним приписывается общее происхождение с шаманами (см.: Sternberg 1930: 141)[9]. По мнению енисейских остяков, телеутов, орочей, а также других народностей Сибири, первый шаман рожден Орлом или по, крайней мере, у него научился своему искусству (см.: Ibid.: 143–144)***,[10].

Вспомним также, какую роль играет Орел в рассказах об инициации шамана (см.: Ibid.: 48 sq.), или же орнитоморфные элементы на шаманской одежде, магически трансформирующие его в Орла (см.: Ibid.: 149). Эта совокупность фактов выявляет сложную символику, которой обрастают небесное божество и идея магического полета к Центру мира (= Мировому древу). С этим символизмом мы неоднократно будем сталкиваться в дальнейшем. Но важно сразу же подчеркнуть, что роль души предка в выборе шамана в действительности менее важна, чем можно было бы

---

* Ср. аналогичные представления у кетов или енисейских остяков (Shimkin 1939: 160 sq.).

** О связи между деревом, душой и рождением в верованиях монголов и сибирских народов см.: Pestalozza 1934: 487 sq.

*** Об орле в верованиях якутов см.: Sieroszewski 1902: 218–219; о роли орла в религиях и мифологии сибирских народов см.: Holmberg (Harva) 1938: 465 sq.; некоторые племена иногда кормят орла сырым мясом (см.: Зеленин 1936: 182 и сл.), но этот обычай не очень распространен и, кажется, позднего происхождения. У тунгусов «культ» орла обычно незначителен (см.: Shirokogorov 1935a: 298). Л.Я. Штернберг (Sternberg 1930: 131) напоминает, что и Вяйнямейнен, «первый шаман» в финской мифологической традиции, тоже встречает орла; см. «Калевала», руна 2, стих 270 и сл. (ср. анализ этого мотива в изд.: Krohn 1938: 15 sq.). Верховное небесное божество финнов, Укко[11], называется также Аийя (Aija) (Аийо, Айие у лопарей) – это имя Штернберг сближает с Айы. Как и якутский Айы, финский Аийя является предком шаманов. «Белые» шаманы именуются у якутов Айы Ойуна, что, согласно Штернбергу, очень близко к финскому Аийя – Укко. Мотив Орла и Мирового древа (Игдрасиля) обнаруживается также в германской мифологии: Одина иногда называют «Орлом» (ср., напр.: Mogk[12] 1898: 342, 343).

предположить. Предки лишь восходят к мифическому первому шаману, сотворенному непосредственно Высшим Существом, воплощенным в образе Орла. Шаманское призвание, предопределяемое душами предков, порой всего лишь опосредует сверхъестественную миссию, унаследованную от мифического illud tempus*.

Избрание шамана у гольдов и якутов

Гольды[13] четко различают духа-покровителя *аями*, который выбирает шамана, и духов-помощников *сэвэн*, которые ему подчинены и приданы шаману самим *аями* (Sternberg 1925: 475). Согласно Штернбергу, гольды объясняли отношения, существующие между шаманом и его *аями*, посредством сексуально-эмоционального комплекса. Вот что рассказал гольдский шаман (начало его признания уже воспроизводилось в первой главе, с. 62 и сл.).

«...Однажды я спал в своей постели, больной, и тут ко мне подошел дух. То была женщина, очень красивая, очень маленькая, не более пол-аршина (1 аршин = 71 см). Ее лицо и внешность во всем походили на любую нашу гольдскую женщину. Ее волосы черными косицами падали на плечи. Есть шаманы, которые говорят, что видели женщину, чье лицо было наполовину черным, наполовину красным. Она сказала: "Я аями твоих предков-шаманов. Я их учила шаманить; теперь я буду учить тебя. Старые шаманы умерли один за другим, и никого не осталось, чтобы лечить больных. Ты станешь шаманом". Затем она добавила: "Я люблю тебя. Ты будешь моим мужем, потому что сейчас у меня его нет, и я стану твоей женой. Я дам тебе духов, которые будут тебе помогать в лечении. Я буду учить и помогать тебе сама. Люди станут приносить нам еду". Пораженный, я хотел ей воспротивиться. "Если ты не хочешь мне подчиниться, – сказала она, – тем хуже для тебя. Я убью тебя".

С тех пор она всегда ко мне приходила, и я спал с ней, как со своей женой, но у нас не было детей. Она жила совсем одна, без родителей, в хижине в горах. Но она часто меняет жилище. Иногда она появляется в виде старой женщины или волка; тогда на нее нельзя смотреть без страха. В другой раз в образе крылатого тигра она показывает мне разные места. Я видел горы, где живут одни старики и старухи, и селения, где были только совсем молодые мужчины и женщины: они похожи на гольдов и говорят так же; им случается порой превращаться в тигров**. Теперь

---

* Время оно (*лат.*).

** Все эти сведения об экстатических странствиях крайне важны. Духи-наставники юных претендентов на посвящение в Северной и Юго-Восточной Азии принимают облик медведя или тигра. Нередко дух-животное уносит на спине претендента в джунгли (символ потустороннего). Превращающиеся в тигра – это посвященные или «умершие» (что в мифах часто одно и то же).

моя *аями* приходит реже, чем раньше. Когда она меня обучала, то приходила каждую ночь. Она дала мне трех помощников: *ярга* (пантеру), *доонта* (медведя) и *амба* (тигра). Они приходят ко мне во сне и появляются всегда, когда я шаманю и зову их. Если один из них отказывается явиться, *аями* его заставляет. Но, говорят, есть такие, которые не слушаются даже ее приказаний. Когда я шаманю, мной владеют *аями* и духи-помощники; они входят в меня, как входит дым или туман. Когда *аями* во мне, это она говорит через мой рот и всем руководит. Так же, когда я ем *сукду* (приношения) или пью свиную кровь (только шаманы имеют право ее пить, непосвященные не вправе ее касаться), то это не я ем и пью, это только моя *аями*...» (Ibid.: 476 sq.).

Несомненно, сексуальные элементы играют важную роль в этой шаманской автобиографии. Но уместно отметить, что *аями* заставляет своего «мужа» шаманить не только тем, что поддерживает с ним сексуальную связь: на протяжении долгих лет она втайне обучает его и совершает с ним экстатические путешествия в потусторонний мир, меняющие религиозный статус «супруга» и готовящие его постепенно к роли шамана. Как мы далее увидим, любой может иметь сексуальную связь с женщиной-духом, не обретая тем самым магико-религиозной силы шамана.

Штернберг, напротив, считает, что первичным элементом шаманства является сексуальная эмоция, к которой затем добавляется идея наследственной передачи духов (см.: Ibid.: 480). Он напоминает о многих других фактах, каждый из которых подкрепляет, по его мнению, такую интерпретацию: некая шаманка, по наблюдению Широкогорова, проявляла во время инициационных испытаний сексуальные эмоции; ритуальный танец гольдского шамана, готовящегося накормить свою *аями* (которая в это время проникает в него), якобы имеет сексуальный смысл; в якутском фольклоре, обследованном Трощанским, постоянно говорится о молодых небесных духах (детях Солнца, Луны и Плеяд и т. д.), которые спускаются на землю и берут в жены смертных девушек и т. д. Ни один из этих фактов не кажется нам решающим: в случаях с шаманкой, которую наблюдал Широкогоров, и гольдским шаманом сексуальные эмоции явно второстепенны, если не надуманны, ибо множество других наблюдений полностью исключают подобного рода эротические трансы; что же касается якутского фольклора, он выявляет некое общее народное представление, ничуть не разрешающее поднятой нами проблемы, а именно: почему среди множества лиц, «одержимых» небесными духами, лишь некоторые призваны стать шаманами? Поэтому вряд ли сексуальные отношения с духами составляли основной и решающий элемент шаманского призвания. Однако Штернберг приводит также неопубликованную информацию о якутах, бурятах и телеутах, которая очень интересна сама по себе и на ней нам следует несколько задержаться.

По данным его якутской информантки Н.М. Слепцовой, духи *абаасы*, юноши или девушки, вселяясь в молодых представителей противополож-

ного пола, усыпляют их и занимаются с ними любовью. Юноши, которых посещают *абаасы*, уже не подходят к девушкам, и многие из них на всю жизнь остаются холостяками. Если *абаасы* полюбит женатого, он не может спать со своей женой. Все это, заключает Слепцова, обычно случается с якутами; тем более то же самое должно происходить с шаманами.

Но в этом последнем случае речь идет и о духах иного рода. «Хозяева и хозяйки *абаасы* в верхнем или нижнем мире, – сообщает Слепцова,– появляются в видениях шамана, но они не вступают с ним лично в половую связь: это предоставляется их сыновьям и дочерям» (Ibid.: 482). Эта деталь важна и говорит против гипотезы Штернберга об эротическом происхождении шаманизма, ибо призвание шамана, по свидетельству самой Слепцовой, предопределено появлением небесных или подземных духов, а не сексуальным переживанием, спровоцированным *абаасы*. Половая связь с ними сопровождает экстатические видения духов, посвящающих в шаманы.

Кроме того, как отмечает сама Слепцова, сексуальные связи молодых людей с духами очень часты у якутов; нередки они и у большого числа других народов, но это отнюдь не позволяет утверждать, что в них заключен первичный опыт, породивший столь сложное религиозное явление, как шаманизм. Действительно, *абаасы* играют вторичную роль в якутском шаманизме; по данным Слепцовой, если шаману привиделся *абаасы* и он с ним имел любовную связь, он просыпается в хорошем расположении, будучи уверенным, что в тот же день его позовут на помощь и что его совет будет успешным; если же, напротив, он увидит окровавленного *абаасы*, пожирающего душу больного, ему становится ясно, что последний не выживет, и если его позовут в этот день для излечения больного, то он делает все возможное, чтобы от этого уклониться. Наконец, если его позвали, когда у него не было никаких видений, он приходит в замешательство и не знает, как поступить (см.: Ibid.: 483).

Избрание у бурят и телеутов

О шаманизме у бурят Штернберг судит по сведениям, полученным от одного из своих учеников, А.Н. Михайлова, бурята по происхождению, который сам совершал шаманские камлания (см.: Ibid.: 485 sq.). По его данным, карьера шамана начинается с обращения к нему старого шамана, уносящего затем его душу на Небо для обучения. По пути они останавливаются у божества Среднего Мира, *Теха шара Мацкала* (Tekha Shara Matzkala), бога пляски, плодородия и богатства, живущего с девятью дочерьми *Солбони*, бога зари. Это специфически шаманские божества, и только шаман делает им приношения. Душа юного претендента вступает в любовную связь с девятью супругами Теха. Когда обучение шамана закончено, его душа встречает на Небе свою будущую небесную жену;

с ней душа кандидата также вступает в сексуальные отношения. Два-три года спустя после этого экстатического опыта совершается сама церемония инициации, включающая вознесение на Небо и сопровождающаяся трехдневным разгульным празднеством. Перед этой церемонией претендент обходит все соседние селения и получает подарки, имеющие свадебный подтекст. Дерево, используемое для инициации и сходное с тем, которое обычно помещают в жилище новобрачных, якобы воплощает, согласно Михайлову, жизнь небесной жены, а веревка, связывающая это дерево (установленное в юрте) с деревом шамана (которое находится снаружи), служит символом брачного союза шамана со своей женой-духом. По мнению Михайлова, бурятский ритуал шаманской инициации призван символизировать свадьбу шамана с его небесной невестой. И действительно, Штернберг напоминает, что во время инициации пьют, пляшут и поют, как и положено на свадьбе (см.: Ibid.: 487).

Все это, возможно, верно, но не проясняет бурятского шаманизма. Мы уже видели, что выбор шамана у буряг, как и повсеместно, обязательно связан с весьма сложным экстатическим опытом, предполагающим, что претендента истязают, расчленяют на кусочки, умерщвляют и наконец воскрешают. *Только через инициационную смерть и воскресение можно быть посвященным в шаманы.* Обучение у духов и у старых шаманов дополняет это первое посвящение. Инициация как таковая, к чему мы обратимся в следующей главе, заключается в торжественном вознесении на Небо. Естественно, что народные увеселения по этому поводу напоминают происходящее на свадьбе, ибо возможности коллективных увеселений, как известно, ограничены. Однако роль небесной супруги представляется второстепенной: она не выходит за рамки вдохновительницы и помощницы шамана. Мы увидим, что эта роль следует интерпретировать и в свете других фактов.

Опираясь на материалы В.А. Анохина о шаманизме у телеутов[14], Штернберг утверждает (см.: Ibid.), что каждый телеутский шаман имеет небесную жену, обитающую на седьмом небе. Во время своего экстатического путешествия к *Ульгеню* шаман встречает свою жену, и она уговаривает его остаться с ней, для чего она приготовила изысканные блюда. «Муж мой, юный кам, — говорит она ему, — мы сядем за голубой стол... Пошли! Скроемся за пологом, и займемся любовью, и будем любить друг друга!..» Она уверяет его, что дальше небесный путь отрезан. Но шаман отказывается ей верить и высказывает желание продолжить вознесение: «Мы поднимемся по *тапты* (ступеньки на шаманском дереве) и почтим Луну!..» (намек на остановку, которую шаман совершает во время своего небесного путешествия, чтобы почтить Луну и Солнце). Он не прикасается ни к какой еде, пока не вернется на землю. Он называет ее «своей небесной женой», а земная жена «недостойна лить ей на руки воду». Шаману в этих текстах помогает не только его небесная жена, но

и другие женщины-духи. На четырнадцатом небе находятся девять дочерей Ульгеня, которые наделяют шамана магическими способностями (глотать горячие угли и т. д.). Когда кто-то умирает, они спускаются на землю, забирают его душу и уносят на небо.

В этих сведениях о телеутах заслуживают внимания многие детали. Эпизод с небесной женой шамана, приглашающей мужа к столу, напоминает хорошо известный мифический сюжет угощения, которое потусторонние женщины-духи предлагают всем смертным, оказавшимся в их краях, чтобы заставить их забыть земную жизнь и навсегда удержать при себе: это относится как к полубогиням, так и к волшебницам из иных миров. Диалог между шаманом и его женой во время вознесения является частью обширного и сложного драматического сценария, к которому мы еще обратимся, но и его ни в коем случае нельзя считать ключевым. Как мы увидим из дальнейшего, ключевым моментом всего шаманского вознесения является его заключительный диалог с Ульгенем. Сцену с женой можно рассматривать в качестве весьма оживленного драматического эпизода, способного, разумеется, заинтересовать присутствующих при подобных сеансах, становящихся порой весьма монотонными. Все же она еще сохраняет общий инициационный характер: сам факт, что у шамана есть небесная жена, которая готовит для него угощение на седьмом небе и спит с ним, — это еще одно доказательство того, что в каком-то роде он принадлежит к миру полубожественных существ, что он является героем, познавшим смерть и воскресение, и поэтому живет второй жизнью на Небе.

Штернберг также цитирует урянхайскую легенду о первом шамане Бо-хане (см.: Ibid.: 488). Он любил небесную девушку. Узнав, что он женат, волшебница сделала так, что его вместе с женой поглотила земля. Затем она родила мальчика и оставила под березой, чтобы он мог питаться ее соком. От этого мальчика происходят шаманы Бо-ханкан.

Мотив жены-волшебницы, которая покидает своего смертного мужа, родив ему сына, распространен повсеместно. Перипетии поиска волшебницы мужем порой отражают сценарий инициации (восхождение на Небо, спуск в Преисподнюю и т. д.)*. Ревность волшебницы к земной жене — тоже очень частая тема в мифологии и фольклоре: нимфы, феи, полубогини завидуют счастью земных женщин и выкрадывают или уби-

---

* Жена Тафаки, маорийского героя, — волшебница, спустившаяся с Небес, остается с ним только до рождения первого ребенка, после чего поднимается на крышу хижины и исчезает. Тафаки забирается на Небо, вскарабкавшись по виноградной лозе, а затем ему удается вернуться на землю (Grey[15] 1929: 42 sq.). По другим вариантам, герой добирается до Неба, поднявшись на кокосовую пальму или с помощью веревки, паутины, воздушного змея. На Гавайских островах рассказывают, что он взобрался по радуге; на Гаити же он восходит на высокую гору и встречает по пути свою жену (см.: Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 273).

вают их младенцев (Thompson[16] 1933/3: 44 sq. (F 320 sq.)). Иногда их считают матерями или воспитательницами героев, то есть тех из людей, которым удалось преодолеть условия человеческого существования и обрести если не бессмертия богов, то хотя бы нечто вроде привилегии post mortem*. Огромное число мифов и легенд свидетельствует о важной роли волшебниц и нимф или полубогинь в приключениях героев: это они их наставляют, помогают им в испытаниях (которые часто являются инициационными) и открывают им способы добывания атрибутов бессмертия или долголетия (волшебная трава, чудесные яблоки, источник молодости и т. д.). Существенная часть «женской мифологии» предназначена показать, что именно женщина всегда помогает герою добиться бессмертия или успешно пройти инициационное испытание.

Здесь не место обсуждать этот мифический мотив, но конечно же он сохраняет следы мифологии позднего матриархата[17], где уже вычленяется признак «мужской» (героической) реакции против всемогущества Женщины (= Матери). В некоторых вариантах роль волшебницы в героических поисках бессмертия почти незаметна: например, нимфа Сидури, у которой в архаической версии легенды о Гильгамеше герой непосредственно просит бессмертия, — пассаж, отсутствующий в окончательной версии. Иногда герой, несмотря на то что ему предлагают разделить блаженное существование женщины-полубогини (а значит, и ее бессмертие), соглашается на такое блаженство неохотно и стремится как можно скорее освободиться, чтобы вернуться к своей земной жене и спутнице жизни (история Улисса и нимфы Калипсо). Любовь таких женщин-полубогинь становится для героя скорее препятствием, чем помощью.

Женщины-духи — покровительницы шаманов

На этом же мифическом уровне следует рассматривать и отношения шаманов с их «небесными женами»: не они в прямом смысле слова посвящают шамана, но они помогают ему либо наставлениями, либо в его экстатических переживаниях. Естественно, что часто вмешательство «небесной жены» в мистический опыт шамана сопровождается сексуальными мотивами: всякий экстатический опыт подвержен таким отклонениям, а тесные отношения, существующие между мистической и плотской любовью, достаточно хорошо известны, чтобы можно было ошибиться в механизме смены уровней. Не следует все же упускать из виду, что эротический элемент, присутствующий в шаманских ритуалах, шире, чем отношение шаман — «небесная жена». У кумандинцев Томской области жертвоприношение коня включает также выступление трех юношей в масках и с деревянным изображением фаллоса: с висящими меж-

* После смерти (*лат.*).

ду ног, «как у жеребцов», фаллосами они несутся галопом, задевая присутствующих[18]. Исполняемые при этом песни явно эротического содержания (см.: Zelenin 1928: 88–89). У телеутов, когда шаман по ходу своего вознесения достигает третьей ступеньки (*тапты*), женщины, девушки и дети удаляются, и он начинает непристойную песню, напоминающую кумандинскую: ее цель – усиление мужской потенции (см.: Ibid.: 91). Этот ритуал имеет параллели повсюду (Кавказ, Древний Китай, Америка и т. д., см.: Ibid.: 94 sq.), а его смысл тем более очевиден, что он включен в жертвоприношение коня, чья космологическая функция (обновление мира и жизни) хорошо известна*.

Если вновь обратиться к роли «небесной жены», то в полном соответствии с поздними вариантами мифов, о которых мы говорили ранее, оказывается, что *аями*, похоже, не только помогает шаману, но и мешает ему. Охраняя его, она силится удержать его при себе на седьмом небе и противится дальнейшему восхождению на Небо. Она искушает его и божественным угощением, а значит, как представляется, стремится оторвать шамана от его земной жены и человеческого общества.

В итоге дух-покровитель (*аями* и т. д.), включая случаи, когда он представлен небесной супругой (супругом), играет в сибирском шаманизме важную, но не решающую роль. Решающим моментом является, как мы видели, драма испытания смертью и ритуального воскресения (болезнь, расчленение, нисхождение в Преисподнюю, вознесение на Небо и т. д.). Подразумеваемая сексуальная связь между шаманом и его *аями* не является составной частью его экстатического призвания: с одной стороны, воображаемое соблазнение «духами» касается не только шаманов, с другой – сексуальные мотивы, присутствующие в некоторых шаманских церемониях, выходят за рамки отношений между шаманом и его *аями* и включены в широко известные ритуалы, направленные на увеличение производительной силы данного сообщества.

Покровительство *аями* сибирскому шаману напоминает, как было показано, действия фей и полубогинь, которые наставляют и испытывают

---

* О сексуальных мотивах в ритуале *ашвамедха* см.: Dumont 1927: 276 sq.; Koppers 1936: 344 sq., 401 sq. В связи с этим можно было бы сослаться и на шаманский обряд плодородия, который относится к совершенно иному религиозному уровню. Якуты почитают богиню плодородия и созидания Аисыт[19], обитающую на востоке в той части неба, где летом восходит солнце. Ее праздники отмечаются весной и летом, и они находятся в ведении особых шаманов, именуемых «летними» шаманами (*сайнги*) или «белыми» шаманами. Аисыт призывают, чтобы зачать детей, особенно мальчиков. Шаман с песнями и под звуки бубна возглавляет процессию из сопровождающих его девяти юношей и девушек, которые, держась за руки, хором ему подпевают. «Шаман таким образом поднимается на небо и приводит туда молодые пары; но слуги Аисыт стоят на страже, вооруженные серебряными бичами: они оттоняют всех, кто развратен, злобен, опасен; они не пропускают на небо также и тех, кто очень рано потерял девственность» (Sieroszewski 1902: 336–337).

героев. Такое покровительство отражает, несомненно, матриархальные представления. Великая Мать Зверей, с коей сибирские и северные шаманы стараются поддерживать наилучшие отношения, – еще более очевидное свидетельство существования матриархата в древности. Вполне допустимо, что эта Великая Мать Зверей в определенный момент уступила место ураническому Верховному существу, но эта проблема выходит за рамки нашей темы*, 20, 21. Отметим лишь, что как Великая Мать Зверей позволяет людям – и особенно шаманам – охотиться и питаться мясом животных, так и духи-покровители – женщины направляют шаману духов-помощников, которые ему необходимы в определенной мере для экстатических перемещений.

Роль души умершего

Как было показано, призвание будущего шамана может зависеть от неожиданной встречи – в видениях, в состоянии экстаза, во время болезни – с неким полубожеством, душой предка, животным или оказаться отмеченным каким-либо исключительным событием (молния, несчастный случай и т. д.). Обычно такого рода встреча устанавливает определенную близость между будущим шаманом и духом, указавшим на его предназначение, о чем будет сказано далее. Здесь же рассмотрим подробнее участие души покойного в выборе будущего шамана. Мы видели, что нередко души предков как бы овладевают юношей и участвуют в его инициации. Всякое сопротивление бесполезно. Такая предрешенность отмечена повсюду на азиатском Севере и в Заполярье**.

Будучи однажды «одержимым» подобным образом и выдержав последовавшее испытание, шаман становится пассивным вместилищем и для других духов; однако эти последние всегда являются душами умерших шаманов или же духами, служившими в прошлом предкам-шаманам. Знаменитый якутский шаман Тюсыпот рассказывал Серошевскому: «Однажды, когда я был в горах, там на севере, я остановился у кучки хвороста, чтобы согреть еду. Я разжег огонь; а под хворостом был похоронен тунгусский шаман. Его дух завладел мной» (Sieroszewski 1902: 314). Потому-то во время камлания Тюсыпот произносил тунгусские слова. Но

---

* Ср.: Gahs 1928: 241 (самоеды и др.), 249 (айны), 255 (эскимосы). Ср. также: Holmberg (Harva) 1926; Bonnerjea 1934: 180 sq. «Хозяйка животных» встречается и на Кавказе, см.: Dirr[22] 1905: 146. Африканский материал недавно был исследован Г. Бауманом (Baumann 1939).

** Разумеется, то же явление встречается и в других местах. Например, у батаков Суматры отказ стать шаманом после того, как состоялось «избрание», влечет за собой его смерть. Ни один батак не становится шаманом по собственному желанию (Loeb 1935: 81).

он приобрел также других духов — русских, монгольских и т. д. — и говорил на их языках*.

Роль души покойника в выборе будущего шамана важна и за пределами Сибири. Мы вскоре оценим их роль в североамериканском шаманизме. Эскимосы, австралийцы и другие, решив стать врачевателем, ложатся рядом с могилой; этот обычай сохранился даже у исторических народов (например, у кельтов). В Южной Америке[23] инициации, осуществляемые умершими шаманами, хотя и не преобладают, но достаточно часты. «Шаманы бороро, принадлежат ли они к классу *ароеттавараре* или *бари*, одинаково избираются душой покойника или духом. У *ароеттавараре* назначение происходит так: избранник идет по лесу и вдруг на расстоянии вытянутой руки замечает птицу, которая тотчас улетает. Стаи попугаев спускаются к нему и исчезают, как по волшебству. Будущий шаман возвращается, охваченный дрожью и произнося невразумительные слова. От него исходит запах гнили** и испускаемых газов. Внезапный порыв ветра заставляет его вздрогнуть, и он падает как мертвый. В этот момент он стал вместилищем для духа, который говорит его устами. С этого мгновения он стал шаманом» (Metraux 1944: 203).

У апинайев шаманы назначаются душами родственников, устанавливающих их связь с духами, но именно последние передают им шаманские знания и приемы. У других племен шаманами становятся в результате случайного экстатического переживания: например, после того как в видениях явилась планета Марс и т. п. (см.: Ibid.). У кампа и амауака претенденты получают наставления от живого или умершего шамана (см.: Ibid.). «Шаман-наставник конибо с Укаяли получает свои знания от какого-то духа. Чтобы вступить с ним в контакт, шаман выпивает табачный отвар и до изнеможения накуривается в плотно запертой хижине» (Ibid.: 204). Претендент кашинауа обучался в джунглях; души вручили ему необходимые магические вещества и вживили их в его тело. Шаманы яруро учатся у богов, но саму технику они перенимают у других шаманов. Но считается, что они не могут практиковать, пока в видениях им не явится какой-нибудь дух (см.: Ibid.: 204–205). «В племени апапокува-гуарани шаманами становятся только после того, как усвоены магические песни, которым обучают во сне умершие родственники» (Ibid.: 205). Но, какова бы ни была первопричина избрания, все названные шаманы практикуют в соответствии с традиционными нормами своего племени. «Суть в том, что они приобщаются к правилам и технике, которым можно научиться только у опытных людей», — заключает Метро (Ibid.). Это подтверждается и во всех других случаях шаманизма.

---

* Такие же верования у тунгусов и гольдов, см.: Holmberg (Harva) 1938: 463. У хайда шаман, одержимый духом-тлинкитом, говорит по-тлинкитски, хотя обычно он этого языка не знает (Webster 1948: 213. Со ссылкой на Дж. Свентона).

** Как мы увидим, с точки зрения ритуала он уже мертв.

Как можно заметить, если душа умершего шамана и играет какую-то важную роль в проявлении шаманского призвания, то она лишь настраивает претендента на последующие откровения. Души умерших шаманов устанавливают отношения последнего с духами или возносят его на небо (как в Сибири, на Алтае, в Австралии и т. д.). К тому же эти первые экстатические переживания сопровождаются наставлениями стариков шаманов (Gusinde 1950a: 293; 1931/1: 782–786; Metraux 1944: 206 sq.). У селькнамов внезапное призвание проявляется в странном поведении юноши: он поет во сне и т. д. (см.: Gusinde 1931/1: 779). Но подобного состояния можно достичь и по своей воле: речь идет только о том, чтобы увидеть духов (см.: Ibid.: 781–782). Увидеть духов во сне или наяву — это и есть окончательное знамение шаманского призвания, спонтанного или достигнутого сознательно. Ибо вступить в отношения с душами умерших — значит в каком-то смысле *и самому быть умершим*. Вот почему по всей Южной Америке (см.: Lublinski 1920–1921: 249; ср. также предыдущую главу, с. 81) считается, что шаман должен умереть, чтобы иметь возможность встретиться с душами шаманов и получить от них наставления, поскольку умершим известно всё (см.: Ibid.: 250; таково всеобщее убеждение, объясняющее пророчества, получаемые при общении с покойными).

Как было сказано, избрание или инициация шамана повсюду в Южной Америке отражает порой идеальную схему ритуальной смерти и воскресения. Но как ритуальная смерть могут трактоваться и иные состояния — крайняя усталость, мучения, пост, припадки и т. д. Когда юноша из племени хиваро решает стать шаманом, он находит себе наставника, вручает ему установленную плату и подчиняется затем крайне суровой дисциплине: он сутками не притрагивается к еде и пьет наркотические отвары, в частности из табака (который, как известно, играет важную роль в инициации южноамериканских шаманов). Наконец претенденту является дух Пасука в образе воина. Наставник немедленно начинает избивать ученика, пока тот не рухнет в беспамятстве. Когда он приходит в себя, все тело у него ломит — признак того, что им овладели духи. По сути, страдания, наркотическое отравление и побои, вызвавшие обморок, в какой-то мере сходны с ритуальной смертью (см.: Stirling 1933: 140 sq.; Webster 1948: 213).

Из этого следует, что души умерших, какая бы роль им ни отводилась в раскрытии призвания или в инициации будущего шамана, не предопределяют самого призвания одним лишь своим присутствием (через одержимость или без таковой), но они предоставляют претенденту возможность вступить в контакт с божественными или полубожественными существами (благодаря экстатическому хождению на Небо или в Преисподнюю и т. д.) или наделяют будущего шамана способностью приобщиться к священным вещам, доступным только покойникам. Именно это было очень хорошо показано Марселем Моссом на примере обретения австралийскими колдунами магической силы при сверхъестествен-

ных происшествиях (Mauss 1904: 144 sq.). Здесь также роли умерших и «чистых духов» нередко смешиваются. Более того, даже когда призвание непосредственно подтверждается душой покойника, это обязательно предполагает либо ритуал инициации с умерщвлением и последующим воскресением претендента (см. предыдущую главу), либо экстатическое восхождение на Небо — преимущественно шаманский сюжет, в котором дух-предок выступает в функции психопомпа и сама структура которого исключает «одержимость». Очень похоже, что основная функция умерших, наделяющих шаманскими силами, заключается не столько в том, чтобы «овладеть» субъектом, сколько в том, чтобы помочь ему превратиться в «мертвеца»: короче, — в том, чтобы помочь ему стать «духом».

Видеть духов

Видеть духов во сне или наяву при любом варианте инициации шамана чрезвычайно важно, ибо это верный признак достижения определенного духовного состояния, то есть преодоления профанного состояния человеческого существования. Вот почему у ментавайцев «видение» (духов), спонтанное или достигнутое сознательно, сразу же дает шаману магическую власть *кереи* (Loeb 1929: 66). Андаманские колдуны уединяются в джунгли, чтобы получить это видение; те из них, у кого были только сны, обретают менее значительную магическую силу*. *Дукуны* из племени минангкабау с Суматры завершают свое обучение в одиночестве на вершине горы: здесь они узнают, как стать невидимкой, и ночью им удается увидеть души умерших (Loeb, Heine-Geldern 1935: 125); это значит, что они *разгадали* духов, распознали *в них* мертвых[24].

У того же племени ментавайцев: «...мужчина или женщина могут стать ясновидящими, если они во плоти унесены духами. Согласно рассказу о Ситакигагаилау, юноша был унесен небесными духами на небо, где получил чудесное тело, похожее на их тела. Он вернулся на землю и стал ясновидцем, а небесные духи помогали ему в его стараниях... Чтобы стать ясновидящими, юноши и девушки должны перенести болезнь, испытать видения и временное безумие. Болезни и видения насылаются духами неба или джунглей. Грезящий воображает, что он восходит на небо или идет по лесу в поисках обезьян...»** Затем к обучению юноши приступает наставник-ясновидец: они вместе ищут в лесу волшебные травы; наставник поет: «Духи талисмана, проснитесь. Очистите глаза юноши, чтобы он мог увидеть духов». На обратном пути к дому со своим учеником наставник-ясновидец взывает к духам: «Пусть глаза

* Brown 1922: 177; ср. иные примеры (морские даяки и др.) в статье Лоеба (Loeb 1929a: 64).

** Loeb 1929a: 67 sq. (Мы воспользовались переводом А. Метро в изд.: Radin 1941: 101 sq.)

твои станут ясными, пусть глаза твои станут ясными, чтобы мы могли увидеть наших отцов и наших матерей на нижних небесах». После этого призыва «...наставник натирает глаза ученика травами. Трое суток они проводят вдвоем, поют и звенят колокольчиками. Они совсем не отдыхают, пока глаза ученика не станут всевидящими. В конце третьего дня они возвращаются в лес, чтобы снова искать травы... Если на седьмой день юноша увидит духов леса, церемония завершается. В противном случае все семь дней этой церемонии необходимо повторить» (Loeb 1929a: 67 sq.).

Цель всей этой долгой и утомительной церемонии состоит в том, чтобы превратить изначальный и преходящий экстатический опыт колдуна-ученика (опыт «избрания») в постоянное условие, в состояние устойчивого «видения духов», то есть состояние причастности к природе «духов».

Духи-помощники

Это еще очевиднее при обращении к другим категориям «духов», также играющих свою роль либо в инициации шамана, либо в высвобождении его экстатических переживаний. Выше мы говорили, что между шаманом и его духами устанавливается отношение «близости». В этнографической литературе их называют к тому же личными духами (esprits familiers), духами-помощниками или духами-покровителями (esprits gardiens). Но уместно все же различать личных духов в узком смысле слова и другую категорию более могущественных духов, которых называют духами-покровителями; необходимо также отличать этих последних от божественных или полубожественных существ, которых шаманы призывают во время камлания. Шаман — лицо, вступающее в непосредственные отношения прямо с миром божеств и духов: он видит их перед собой, говорит с ними, просит, умоляет их; но он «контролирует» лишь ограниченное их число. Не всякий бог или дух, вызванный во время шаманского сеанса, становится «личным» духом или «помощником» шамана. Часто шаманы призывают и великих богов, как это бывает у алтайцев: прежде чем предпринять свои экстатические странствия, шаман призывает Яик-хана (Хозяина вод), Кайра-хана, Бай Ульгеня с его дочерьми, а также других мифических персонажей (см.: Radlov 1884/2: 30 sq.). Шаман призывает их, а боги, полубоги и духи являются — совсем как ведические божества, предстающие перед жрецом, когда он обращается к ним во время жертвоприношения. У шаманов, впрочем, имеются и свои особые, не известные остальным соплеменникам божества, которым они одни приносят жертвы. Но весь этот пантеон не подвластен шаману, ему подвластны только его личные духи. Божественных или полубожественных существ, помогающих шаману, не надо смешивать с его личными духами, помощниками и хранителями.

Однако последние играют важную роль в шаманизме; их функции станут яснее при обращении к камланию. Пока же уточним лишь, что личные духи и помощники большей частью выступают в облике животных. Так, у сибирских народов и у алтайцев они могут появиться в виде медведя, волка, оленя, зайца, всякого рода птиц (особенно гуся, орла, совы, ворона и т. д.), больших червей, но также в виде привидений, духов леса, земли, огня и т. д. Нет смысла пополнять этот список*, [25]. Их образ, имена, количество различны в разных областях. По данным Карьялайнена, число духов-помощников у васюганцев может варьировать, но обычно их семь. Наряду с этими «личными» духами, шаман пользуется также покровительством «Духа головы», охраняющего его во время экстатических странствий: «Дух в образе медведя» сопровождает его в Нижний мир, на серой лошади он поднимается к небу и т. д. В других местах этим воплощениям духов-помощников васюганских шаманов соответствует только один дух: медведь у северных остяков, «посланец» на Тормъегане и у других народов, которые говорят о «посланниках» небесных духов (птицы и т. д.) (Karjalainen 1927/3: 282–283). Шаманы призывают их со всех сторон света, и они прибывают один за другим и откликаются каждый своим голосом**.

Разница между личным духом в образе животного и сугубо шаманским духом-охранителем ясно обрисована у якутов. Каждый шаман имеет *ие-кыла* («зверь-мать»), разновидность мифического образа животного-помощника, о котором хранят молчание. Слабее те, у кого в качестве *ие-кыла* выступает собака; у самых могущественных – это бык, жеребец, орел, лось или бурый медведь; те, у кого волк, медведь или собака, – хуже. Существом совершенно иного рода является *эмэгэт* (ämägät). Обычно речь идет о душе умершего шамана или об одном из низших небесных духов. «Шаман видит и слышит только через своего *эмэгэта*, – наставлял меня Тюсыпют, – я вижу и слышу на расстоянии трех *наслегов*[26], но есть такие, которые видят и слышат намного дальше» (Sieroszewski 1902: 312–313; ср.: Czaplicka 1914: 182, 213 etc.).

Мы видели, что эскимосский шаман после своего обучения сам должен позаботиться о своих духах-помощниках. Обычно это животные, появляющиеся в человеческом облике: они приходят по собственному желанию, если неофит этого заслуживает. Лиса, сова, медведь, собака, акула и всякого рода горные духи – это могущественные и полезные помощники (см.: Rasmussen 1929: 113; ср. также: Weyer 1932: 425–428). У эс-

---

* См., напр.: Nioradze 1925: 26 sq.; Holmberg (Harva) 1938: 334 sq.; Ohlmarks 1939a: 170 sq. (где дано весьма тщательное, хотя и многословное описание духов-помощников и их функций в шаманских сеансах).

** Karjalainen 1927/3: 311. Духов обычно призывают при помощи бубна (см.: Ibid.: 318). Шаманы могут передавать своих духов-помощников друг другу (Ibid.: 282); они могут их даже продавать (например, у юраков и остяков), см.: Mikhailowski 1894–1895: 137–138.

кимосов Аляски шаман тем сильнее, чем более многочисленны его духи-помощники. В Северной Гренландии у одного из *ангакоков* насчитывалось до пятнадцати духов-помощников (Webster 1948: 231, note 36)*.

Расмуссен собрал несколько рассказов самих шаманов о том, как они обзавелись духами. Получив свое «образование», шаман Ауа почувствовал в теле и голове небесное сияние, как бы исходившее от всего его существа; незримое для людей, оно было видно всем духам земли, неба и моря, и они пришли к нему и стали его духами-помощниками. «Первым моим духом-помощником стал мой тезка, маленький *Ауа*. Когда он пришел ко мне, словно внезапно приподнялась крыша дома, и я ощутил такую силу зрения, что видел сквозь дом, и сквозь землю, и далеко в небе; это мой маленький *Ауа* дал мне это внутреннее сияние, паривше надо мной, пока я пел. Затем я поместил его в одном из углов дома, и, незаметный для других, он всегда готов явиться мне на помощь» (Rasmussen 1929: 119). Другой дух, акула, появился однажды, когда Ауа вышел в море на своем каяке: она подплыла к нему и позвала по имени. Ауа призывает обоих духов-помощников монотонной песней: «Хойе-хойе, Хойе-хойе, Вижу маленького духа на берегу, Маленького Ауа, Я и сам *Ауа*, Подобный духу, Хойе-хойе...» Он повторяет песню, пока не прослезится, и тогда ощущает безграничную радость (Ibid.: 119–120). Как видим, экстатическое переживание просветления в данном случае в какой-то мере связано с появлением духа-помощника. Но экстаз не лишен мистического ужаса: Расмуссен (Ibid.: 121) настаивает на чувстве «необъяснимого ужаса», который наступает при «появлении духа-помощника»; он связывает этот жуткий страх со смертельной опасностью при инициации.

Впрочем, шаманы разных категорий имеют соответствующих духов-помощников и покровителей, которые могут существенно различаться по своему происхождению и могуществу в зависимости от категории. *Пойанг* у джакунов обладает личным духом, явившимся ему во сне или унаследованным от другого шамана (см.: Evans 1923: 264). В тропической Южной Америке духи-хранители обретаются по завершении инициации: они «проникают» в шамана «...либо непосредственно, либо в виде кристаллов кварца, падающих в его мешочек... У карибов с Барамы каждый класс духов, с которым шаман завязывает отношения, представлен камушками различного происхождения. *Пиай* вставляет их в свой колокольчик, чтобы вызывать по своему желанию»**. В Южной Америке, как и повсюду, духи-помощники могут быть самого разного вида: души предков-шаманов, духи деревьев или животных. У бороро различаются два

---

* Духи обнаруживают себя во всем облике шамана, вызывая странные шумы, непонятные звуки и т. п., ср.: Tablitzer 1910: 460. О духах-помощниках у лопарей см.: Mikhailowski 1894–1895: 149; Itkonen 1946: 152.

** Metraux 1944: 210–211. Можно напомнить небесную символику кварца в океанийской магии; этот смысл, разумеется, затемнен в современном южноамериканском шаманизме, но все же указывает на *происхождение* шаманского дара.

класса шаманов в зависимости от духов, дающих им силу: природные демоны или души умерших шаманов и души предков (Metraux 1944: 211). Но в данном случае с духами-помощниками мы сталкиваемся реже, чем с духами-хранителями, хотя разницу между этими двумя категориями не всегда легко определить.

Отношения между магом или колдуном и его духами варьируют от связи благодетеля со своим протеже и вплоть до поведения слуги в присутствие хозяина, но всегда носят личный характер*. Духи редко получают приношения или молитвы, однако, если они ущемлены, колдун тоже страдает (см., напр.: Webster 1948: 232, note 41). В Австралии, Северной Америке и других местах преобладают животные образы духов-помощников и духов-хранителей, в какой-то мере они сопоставимы с «bush soul»** Западной Африки или с *нагуалем* Центральной Америки и Мексики (Webster 1948: 215)***.

Эти духи-помощники в образе животных играют важную роль в начале шаманского сеанса, то есть в подготовке экстатического путешествия на Небо или в Преисподнюю. Обычно их присутствие отчетливо выражается в том, что шаман имитирует крики животных или их поведение. Тунгусский шаман, чьим духом-помощником является змея, старается подражать во время камлания движениям рептилии; другой, если в качестве его *сэвэна* выступает вихрь, ведет себя соответственно (Holmberg (Harva) 1938: 462)[29]. Чукотские и эскимосские шаманы преображаются в волка (Bogoraz[30] 1904–1909: 437; Rasmussen 1932: 35), лапландские – становятся волками, медведями, оленями, рыбами (см.: Lehtisalo 1927: 114, 159; Itkonen 1946: 116, 120); семангский *хала* способен воплотиться в тигра (см.: Evans 1930: 120), как и *халак* у сакаи[4*], как и *бомор* из Келантана[5*].

Внешне имитация шаманом повадок и криков животных может сойти за «одержимость». Но точнее было бы, возможно, говорить об *овладении шаманом своими духами-помощниками*: он преображается в животного, подобно тому, как мог бы достичь сходного результата, одев маску животного. Можно было бы говорить о *новом воплощении* шамана, ставшего духом-животным и «разговаривающего», поющего или летающего, как

---

* Webster 1948: 215. – Ср.: Ibid.: 39–44, 388–391. О духах-помощниках в европейской магии Средневековья см.: Murray[27] 1934: 80 sq.; Kittredge 1929: 613 (см.: «familiars»); Thompson 1933/3: 60 (F 403), 215 (G 225).

** Дух зарослей (*англ.*).

*** О духах-помощниках в Южной Америке см.: Frazer 1910/3: 370–456; Benedict[28] 1923. См. также ниже, с. 102 и сл., 276 и сл.

4* Evans 1923: 210. На четырнадцатый день после смерти душа превращается в тигра (см.: Ibid.: 211).

5* Cuisinier 1936: 38 sq. Здесь мы сталкиваемся с повсеместно распространенным верованием. Для древней и современной Европы см.: Kittredge 1929: 174–184; Thompson 1933/3: 212–213; Weiser-Aall 1932; Runeberg 1947: 212–213. Ср. также сбивчивую, но обильно документированную книгу Монтегю Саммерса (Summers 1933).

животные и птицы. «Язык животных» — это только разновидность «языка духов», тайного шаманского языка, к которому мы скоро обратимся.

Сначала мы хотели бы задержать внимание на следующем: присутствие духа-помощника в образе животного, беседа с ним на тайном языке либо же воплощение шамана в это животное-дух (маска, повадки, пляска и т. д.) есть еще один способ показать, что шаман способен преодолеть свое человеческое состояние, что, одним словом, он способен «умереть». Почти все животные с очень давних пор почитались или в качестве психопомпа, сопровождающего души в потусторонний мир, или же, в равной мере, как новое воплощение умершего. Является ли оно «предком» или «наставником при инициации», животное всегда символизирует реальную и прямую связь с потусторонним. В огромном множестве мифов и легенд со всего света героя сопровождает в потусторонний мир* животное. Именно животное уносит неофита в заросли (= Преисподней), держит его в пасти или «заглатывает», чтобы «убить и воскресить» и т. д. (Hentze 1941: 46 sq., 67 sq., 71 sq., etc.)[31].

С этой точки зрения духов-хранителей и помощников, без которых не обходится ни одно камлание, можно рассматривать как подлинный символ экстатических путешествий шамана в потусторонний мир. Следует еще сказать, что духи-животные по своим функциям схожи с душами предков: они также уносят шамана в потустороннее (Небо, Преисподняя), приоткрывают ему тайны, наставляют и т. д. Роль духа-животного в ритуалах инициации, в мифах и легендах о путешествиях героя в потусторонний мир совпадает с ролью души шамана, умершего в инициационной «одержимости». Но вполне очевидно, что *это шаман «умирает»* (или становится духом-животным, божеством и т. д.), чтобы продемонстрировать свои реальные возможности вознестись на Небо или снизойти в Преисподнюю. Таким образом, намечается возможность единого объяснения этой группы фактов: речь идет о своего рода периодическом повторении (то есть возобновлении при каждом камлании) смерти и воскресении шамана. Экстаз — это лишь конкретное переживание ритуальной смерти, другими словами, это прием преодоления профанного человеческого состояния. И мы увидим позже, что шаман способен достичь такой «смерти» самыми разнообразными средствами — от наркотиков и игры на бубне до «одержимости» духами.

Тайный язык — язык животных

Во время инициации будущий шаман должен усвоить тайный язык, на котором ему предстоит говорить с духами и духами-животными во время камланий. Этот тайный язык он либо узнает от наставника, либо

* Небо, Преисподняя в земных или морских глубинах, непроходимый лес, гора, пустыня, джунгли и т. п.

обучается ему сам непосредственно у духов; у эскимосов, например, оба метода сосуществуют (см.: Rasmussen 1929: 114). Наличие особого тайного языка отмечено у лапландцев (см.: Lagerkrantz[32] 1928), остяков, чукчей, якутов, тунгусов (см.: Lehtisalo 1936–1937: 12 sq.). Считается, что в состоянии транса тунгусский шаман понимает язык всей природы (см.: Ibid.: 13). Тайный шаманский язык весьма развит у эскимосов, которые используют его как средство общения *ангакутов* (angakut) и их духов*. У каждого шамана есть своя особая песнь, которой он призывает духов**. Даже там, где не встает прямой вопрос о тайном языке, его следы различимы в непонятных припевах, повторяющихся при камлании, как это свойственно, например, алтайцам (см.: Lehtisalo 1936–1937: 22).

Это явление встречается не только в Северной Азии или в Арктике, а почти повсюду. Во время сеансов шаманы семангов говорят с *сенои* (небесные духи) на их языке, но, едва покинув хижину для церемоний, они утверждают, что все забыли***. У племени ментавайцев наставник при инициации дует через бамбук в ухо ученика, чтобы тот услышал голоса духов (см.: Loeb 1929a: 71). Шаманы батаков пользуются при камлании «языком духов» (см.: Loeb, Heine-Geldern: 81), а песни дусунов (север Борнео) звучат на тайном языке (см.: Evans 1923: 4; см. также: Roth 1896/1: 270). «По преданию карибов, первый *пиай* (шаман) был человеком, который, услышав песнь, доносившуюся с реки, смело нырнул в воду и вышел, только когда усвоил наизусть песню женщин-духов и получил от них принадлежности своей профессии» (Metraux 1944: 210).

Очень часто тайный язык в действительности является «языком животных» или в его основе лежит подражание крикам животных. В Южной Америке во время инициации обращаемый приучается понимать и подражать голосам животных (см.: Lublinski 1920–1921: 247 sq.; Metraux 1942: 206, 210 etc.). То же самое в Северной Америке: у помо и меномини шаманы, среди прочего, имитируют пение птиц (см.: Loeb 1929b: 278). Во время камлания у якутов, юкагиров, чукчей, гольдов, эскимосов, как и у других, можно услышать крики диких животных и птиц (см.: Lehtisalo 1936–1937: 23 sq.). Кастанье представляет нам киргизского *баксы*, который носится вокруг юрты, подпрыгивает, рычит, он «...также лает, как собака, обнюхивает своих помощников, ревет, как бык, мычит, кричит, блеет ягненком, хрюкает, как свинья, ржет, воркует, с удивительной точностью подражая крикам животных, пению птиц, шуму их полета и т. д., что всегда впечатляет присутствующих» (Castagné 1930: 93)[33]. «Нисхождение духов» нередко происходит следующим образом. У гвианских индейцев «...молчание внезапно прерывается взрывом странных криков, действительно пугающих; завывания и крики переполняют хижину, и от

* Thalbitzer 1910: 448, 454 sq; 1930: 75; Weyer 1932: 435–436.

** Rasmussen 1941: 111, 122. Тексты на тайном языке см.: Ibid: 125, 131 etc.

*** Schebesta 1940: 153; Evans 1930: 118 sq.; 1923: 156, 160 etc.

них начинают дрожать стены. Шум перерастает в ритмичный рев и постепенно переходит в далекое глухое ворчание, а затем возобновляется с новой силой»*.

Подобными криками обозначается присутствие духов, что подкрепляется имитацией повадок животных (см. выше, с. 109). Многие слова, звучащие во время камлания, походят на крики птиц и других животных (см.: Lehtisalo 1936–1937: 25). Как отмечает Лехтисало, шаман впадает в экстаз с помощью игры на бубне и пения в звукоподражательной манере «*йодль*» (горловое пение), а магические песни исполняются повсюду (см.: Ibid.: 26). «Магия» и «песня» – особенно пение, подражающее птичьему, – часто обозначаются одним словом. Германский корень *galdr*, обозначающий магическую формулу, отражается в глаголе *galan* – «петь», который употребляется применительно к птичьим крикам и пению**.

Понимание языка животных, прежде всего птичьего, везде в мире равносильно проникновению в тайны природы, а как следствие, и обретению способности пророчествовать***. Птичий язык можно освоить, если съесть змею или другое существо, почитающееся магическим[4*]. Считается, что животные могут открыть тайну будущего, потому что в них обретают пристанище души умерших или же они являются воплощением божества. Усвоить их язык, подражать их голосам равнозначно возможности общаться с потусторонним и с Небом. То же отождествление с животным, особенно с птицей, мы обнаружим, рассматривая шаманскую одежду и магический полет. Птицы выступают в качестве психопомпа. Превращение в птицу или ее наличие в сопровождающих указывает на способность предпринять еще при жизни экстатическое путешествие на Небо или в потусторонний мир.

Подражание птичьим голосам, использование тайного языка во время камлания является еще одним признаком того, что шаман может свободно перемещаться во всех трех космических зонах – Преисподняя, Земля, Небо. Это означает, что он может беспрепятственно проникать туда, куда имеют доступ только умершие или божества. Как мы могли выяснить, рассматривая вопрос о душах умерших, обретение духа-животного во время камлания говорит не столько об «одержимости», сколько о магическом перевоплощении шамана в это животное. Но подобного

---

* Thurn 1883: 336–337. Цит. по переводу А. Метро (Metraux 1944: 326).

** См.: Vries 1937/1: 51 sq.; Lehtisalo 1936–1937: 27 sq. Ср.: carmen «магическая песнь», incantare «очаровывать», румынское descântare (букв. «рас-колдовать») «снятие порчи», descântec «заклинание», «изгнание злого духа».

*** См.: Aarne[34] 1914; Tawney, Penzer 1923/1: 48; 1923/2: 107, note; Thompson 1933/1: 314 sq. (B 215).

4* Ср.: Филострат «Жизнь Аполлония Тианского» (1, 20 и др.). См.: Thorndike[35] 1923/1: 261; Tawney, Penzer 1923/2: 108, note 1.

перевоплощения можно достичь и другими средствами: надеть, например, шаманское облачение или скрыть лицо под маской[36].

Поиск шаманских способностей в Северной Америке

Мы уже упоминали о различных способах обретения шаманских сил в Северной Америке[37]. Источником этих сил являются божественные существа, души шаманов-предков, мифические животные и, наконец, это могут быть определенные объекты, или же этот источник находится в космических зонах. Обретение силы происходит случайно или в результате сознательного поиска: и то и другое предполагает для шамана ряд испытаний инициационного типа. Обычно в Северной Америке, как и повсюду, получение шаманских сил воспринимается как обретение духа-покровителя или помощника.

Вот как это происходит у племени шусвап из группы селишей в центральном районе Британской Колумбии: «...шамана посвящают животные, которые становятся его духами-покровителями. Ритуал инициации, целью которого является обретение сверхъестественной помощи во всем, чего он ни пожелает, похоже, один и тот же для воинов и для шаманов. Юноша, достигший зрелости, но еще не касавшийся женщины, должен уединиться в горах и совершить несколько подвигов. Ему надо соорудить парильню, где он должен ночевать; утром ему позволено вернуться в деревню. Ночами он очищается паром, пляшет и поет. Иногда в такой жизни проходит несколько лет, пока юноше не привидится то животное, которое он хотел бы иметь своим покровителем, и не пообещает ему помочь. После его появления неофит падает в обморок. "Он чувствует себя больным, не может понять, что с ним происходит, и отличить день от ночи"*. Животное велит позвать его, когда понадобится помощь, и сообщает особую песню, при помощи которой его можно вызвать. Вот почему у каждого шамана своя особенная песня, которую не вправе исполнять никто другой, если только он не хочет навредить колдуну. Иногда дух спускается к новичку в виде удара молнии**. Если юношу инициирует животное, оно обучает его своему языку. Рассказывают, что некий шаман из округа Никола-Вэлли (Nicola Valley) проговаривал свои закли-

---

* Как известно, это является признаком подлинного экстатического переживания: ср. «необъяснимый ужас» эскимосских испытуемых перед появлением их духов-помощников.

** Мы видели, что у бурят погибшего от удара молнии хоронят как шамана, а его родственники вправе становиться шаманами, ибо в каком-то смысле он был «избран» небесным божеством (Mikhailowski 1894–1895: 86). Сойоты и камчадалы верят, среди прочего, в то, что шаманом становятся, когда во время грозы ударяет гром (Mikhailowski 1894–1895: 68). Некий эскимосский шаман обрел свой дар после того, как его поразило «железной пулей» (Rasmussen 1929: 122 sq.).

нания на "языке койота"... Что некто, получив духа-покровителя, стал неуязвим для пуль и стрел, а если пуля или стрела его задевают, то рана не кровоточит, а кровь стекает в желудок, он ее выхаркивает и чувствует себя так же хорошо, как и до этого... Можно обрести нескольких духов-покровителей: у могущественных шаманов их всегда более одного в помощниках...»*.

В этом примере наделение шаманскими силами вызвано личным желанием. Повсюду в Северной Америке претенденты уединяются в горных пещерах или в безлюдной местности и интенсивной концентрацией силятся обрести видения, которые только и предрешают карьеру шамана. Обычно принято уточнять, какого рода «силу» он хочет иметь;** это важная деталь, ибо она указывает на то, что речь идет об общепринятой технике, предназначенной для достижения любой магико-религиозной потенции, не только шаманской.

Вот история шамана племени павиотсо, записанная и опубликованная Парком: в пятьдесят лет он решил стать «доктором». Он проник в пещеру и стал молиться: «Мой народ болен, я хочу его спасти и т. д.». Он попытался уснуть, но ему помешал странный шум: он услышал ворчание и завывания зверей (медведей, горных львов, ланей и т. д.). Наконец он уснул и оказался во сне на шаманском сеансе исцеления: «...он происходил внизу, у подножия горы. Я слышал их голоса и песни. Затем я услышал, как стонет больной. Доктор пел и лечил его». Наконец больной умер, и до претендента донеслись сетования родственников. Скала стала трещать. «В расщелине появился человек: он был высоким и худым. В руках он держал орлиное перо». Человек повелел ему обзавестись такими же перьями и разъяснил, как добиться исцеления. Проснувшись утром, претендент не обнаружил никого рядом с собой (Park 1938: 28).

Если претендент не следует правилам, полученным в видениях, или же их традиционным схемам, он обречен на провал (см.: Ibid.: 29). В некоторых случаях душа умершего шамана появляется в первом же видении его преемника, а в последующих являются высшие духи, наделяющие его «силой». Если преемник не принимает эту силу, он заболевает (см.: Ibid.: 30); можно вспомнить, что похожая ситуация встречается повсеместно.

У павиотсо, шошонов, собирателей семян и севернее у лиллуэт и томпсон души умерших рассматриваются как один из источников шаманской силы***. В Северной Калифорнии такая возможность наделения силой очень распространена. Шаманы племени юрок в основном видят покойников, но не всегда шамана. У синкьоне иногда силу дает видение, в ко-

---

* Boas 1890: 93 sq. (отдельный оттиск). У нас будет возможность вернуться к шаманской символике парильни.

** Park 1938: 27; ср. также: Bouteiller 1950a passim; 1950b: 57 sq.

*** Park 1938: 79; Teit 1906: 287 sq.; 1900: 353. У лиллуэт претенденты спят на могиле порой по нескольку лет (Teit 1906: 287).

тором появляются покойные родители. В результате подобного рода видений, особенно если являются собственные умершие дети, становятся шаманами у винту. У шаста первое указание на шаманскую силу следует из видений, в которых появляются отец, мать или один из умерших предков*.

Однако в Северной Америке существуют и другие «источники шаманской силы», как и иного рода наставники, помимо душ умерших и животных-покровителей. В Большом Бассейне говорят о «маленьком зеленом человечке», не более двух футов, вооруженном луком и стрелами. Он живет в горах и побивает своими стрелами тех, кто о нем плохо отзывается. «Маленький зеленый человечек» является духом-покровителем тех знахарей, которые стали колдунами исключительно при поддержке сверхъестественных сил (Park 1938: 77). Представление о карлике, наделяющем силой или выступающем в качестве духа-покровителя, широко распространено к западу от Скалистых гор, у племен плато (индейцев томпсон, шусвап и др.) и в Северной Калифорнии (шаста, ацугеви, северные майду и юки)**.

Иногда шаманская сила исходит непосредственно от Высшего существа или других божественных существ. Так, например, у кауилья Южной Калифорнии (пустыня Кауилья) считается, что шаманы получают силу от Муката, Творца, но эта сила передается через духов-покровителей (сова, лиса, койот, медведь и т. д.), которые ведут себя как посланцы Бога к шаману (см.: Park 1938: 82). У мохаве и юма сила исходит от великих мифических существ, передавших ее шаманам в начале мира (см.: Ibid.: 83). Передача происходит в видениях и следует инициационному сценарию. Шаман у юма присутствует в своем видении при сотворении мира и переживает мифические времена***. У маникопа (Manicopa) инициационные видения следуют традиционной схеме: некий дух переносит душу шамана с горы на гору, всякий раз открывая ему песню или лекарство (Spier 1933: 247; Park 1938: 115). У валапаи странствие в сопровождении духа – основная особенность шаманских видений (Park 1938: 116).

---

* Park 1938: 80. Та же традиция у ацугеви, северных майду, кру, арапахо, гро-вантр и др. У некоторые из названных племен, как и у других, в поисках дара укладываются спать рядом с могилой; порой (например, у тлинкитов) прибегают к еще более впечатляющему способу: испытуемый проводит ночь у тела умершего шамана (Frazer[38] 1912/3: 439).

** Полный список племен см. в изд.: Park 1938: 77 sq. Ср. там же (p. 111) повествование о «маленьком зеленом человечке», который с отрочества является будущим шаманам племени уте.

*** Kroeber 1925: 754 sq., 775; Forde: 201 sq. Посвящение в тайное шаманское общество *мидевивин* тоже включает возврат в мифические времена начала мира, когда Великий дух являл таинства первым «великим знахарям». Мы увидим, что в таких инициационных ритуалах речь идет о связи между Небом и Землей в том виде, в каком оно существовало в начале Творения.

Как мы уже не раз отмечали, обучение шамана часто происходит в видениях. Именно в видениях по преимуществу они приобщаются к священной жизни и устанавливают прямые отношения с божествами, духами и душами предков. В тех же видениях устраняется историческое время и воссоздаются мифические времена – это позволяет будущему шаману присутствовать при начале мира и тем самым стать современником как космогонии, так и изначальных мифических откровений. Порой инициационные видения непроизвольны и начинаются уже в детстве, как, например, у племен Большого Бассейна (см.: Park 1938: 110). Видения, хотя они и не следуют строгому сценарию, все же стереотипны: являются духи и предки или слышатся их голоса (песни и наставления). Только в видениях узнаются правила инициации (образ жизни, табу и т. д.) и усваивается, какие вещи могут понадобиться шаману для исцеления больных*. У северо-восточных майду шаманом также становятся, если привиделись духи. Хотя занятие шамана наследственное, навыки в нем получают только после того, как в видении явятся духи, которые, впрочем, передаются из поколения в поколение. Духи иногда предстают в образе животных (и в этом случае шаман не должен есть мяса соответствующего животного), но они могут также не иметь определенного образа и обитать в скале, в озере и т. д. (Dixon[39] 1905: 274 sq.).

Вера в то, что животные-духи или природные явления служат источником шаманских сил, широко распространена по всей Северной Америке**. У племени селиши в центре Британской Колумбии немногие шаманы просто наследуют духов-покровителей от своих родителей. Почти все животные и очень многие вещи могут стать духами: все, что как-то связано со смертью (например, могила, кость, зубы и т. д.), а также любое природное явление (голубое небо, восток, запад и т. д.). Но здесь, как и во многих других случаях, мы сталкиваемся с магико-религиозным опытом, выходящим за пределы шаманизма, ибо воины тоже имеют своих духов-покровителей в личном вооружении и среди хищников, а охотники находят себе духов-покровителей в воде, в горах и среди добываемых ими животных, и т. д. (см.: Boas 1906: 222 sq.).

По рассказам некоторых шаманов из племени павиотсо, сила к ним поступает от Духа ночи. Этот дух «...пребывает везде. У него нет имени. Для него не существует имени». Орел или Сова – лишь посланцы, передающие наставления Духа ночи. Его посланцами могут быть также «water-babies»*** или другие существа. «Когда Дух ночи дает силу исцеления, он велит шаману просить о помощи у детей [вод], у орла, у совы, у лани,

---

* Племя павиотсо (Park 1938: 23); племена Южной Калифорнии (см.: Ibid.: 82); слуховые галлюцинации (см.: Ibid.: 23) и т. д. У южных оканаган будущий шаман не видит духов-помощников, а только слышит их песни и наставления (см.: Ibid.: 118).

** См. список племен и библиографию в изд.: Park 1938: 76 sq.

*** Букв.: «дети вод» (*англ.*).

у антилопы, у медведя или у другого животного или птицы»*. Для павиотсо койот никогда не является источником силы, хотя у них это популярный сказочный персонаж (см.: Park 1938: 19). Духи, дающие силу, незримы: только шаман может их увидеть (см.: Ibid.).

Следует здесь же назвать «печали», которые также почитаются и в качестве источника силы, и как причина болезней. «Печали», похоже, одушевлены и даже порой явно персонифицированы. Они не имеют человеческого облика, но считаются реальными (см.: Kroeber 1925: 63 sq., 111, 852; Dixon 1907: 472 sq.). Например, племя хупа различает «печали» самого разнообразного рода: одни из них походят на кусок сырого мяса, иные похожи на крабов, на маленьких ланей, на наконечники стрел и т. д. (Park 1938: 81). Вера в «печали» распространена у племен Северной Калифорнии (см.: Ibid.: 80), но она незнакома или очень редка в других районах Северной Америки (см.: Ibid.: 81).

Дамагоми (damagomi) племени ачумави являются одновременно и духами-покровителями, и «печалями». Одна из шаманок, Старая Дикси (Old Dixie), сообщила, как к ней пришло призвание: она уже была замужем, когда однажды «...меня отыскал мой первый *дамагоми*. Он еще при мне. Это что-то маленькое и черное, почти невидимое. Когда он впервые появился, то очень расшумелся. Это было ночью. Он сказал, что я должна пойти на встречу с ним в горы. Тогда я туда пошла. Мне было очень страшно. Было трудно решиться. Затем у меня появились и другие. Я их поймала» (Angulo: 565). Это были *дамагоми*, принадлежавшие другим шаманам, посланные для того, чтобы приставать к людям или с иными шаманскими намерениями. Старая Дикси послала одного из своих *дамагоми* и пленила их. Таким образом она сумела обрести более пятидесяти *дамагоми*, тогда как молодой шаман повелевает только тремя-четырьмя (см.: Ibid.: 565). Шаманы кормят их кровью, высасываемой в процессе лечения (см.: Ibid.: 563). По сведениям де Ангуло (см.: Ibid.: 580), эти *дамагоми* одновременно и реальны (плоть и кости), и фантастичны. Когда шаман хочет кого-то заразить, он посылает одного из *дамагоми*: «Пойди, найди такого-то. Войди в него. Сделай его больным. Не убивай его сразу. Сделай так, чтобы он умер через месяц» (Ibid.: 580).

Как мы уже видели, у племени селиши любое животное или космический объект может стать источником силы или духом-покровителем. У индейцев томпсон, например, вода рассматривается как дух-покровитель шаманов, воинов, охотников и рыболовов; солнце, молния или птица-молния, вершины гор, медведь, волк, орел и ворон являются духами-покровителями шаманов и воинов. Другие духи-покровители считаются

---

* Информант из племени павиотсо в пересказе Парка (см.: Park 1938: 17). Дух ночи — это, вероятно, поздняя мифологическая формула для Верховного существа, ставшего в какой-то мере deus otiosus [«отдыхающим богом»] и помогающего людям через своих «посланцев».

общими для шаманов и охотников или для шаманов и рыболовов. Имеются также духи-покровители исключительно для шаманов: ночь, иней, голубое небо, запад, восток, женщина, девушка, ребенок, человеческие руки и ноги, мужские и женские половые органы, страна душ, призраки, могилы, кости, зубы и волосы мертвецов и т. д. (см.: Teit 1898–1900: 354 sq.) Однако список «источников шаманского дара» далеко не исчерпан (см.: Park 1938: 18, 76 sq.).

Можно констатировать, что любая духовная, животная или физическая сущность способна стать источником силы или духом-хранителем как для шамана, так и для любого другого индивида. Это представляется нам весьма важным для уяснения происхождения шаманских сил: в любом случае особое качество «шаманской силы» не зависит ни от ее *источников* (они часто одни и те же и для других магико-религиозных сил), ни от того факта, что «шаманские силы» воплощены определенным животным-покровителем. Любой индеец может обрести своего духа-покровителя, если он готов проявить некоторое волевое усилие и сосредоточиться*. Повсюду племенная инициация завершается обретением духа-покровителя. В этом отношении поиск шаманских сил интегрирован в поиски магико-религиозного могущества более общего характера. Мы уже отмечали это в одной из предыдущих глав: шаманы отличаются от других членов коллектива не своими поисками священного, что является естественным и универсальным для человечества, но своей способностью к экстатическому переживанию, которое сводится чаще всего к призванию.

Следовательно, мы можем заключить, что духи-покровители и мифические животные-помощники не составляют характерной и исключительной черты шаманизма. Эти духи-покровители и помощники плодятся почти по всему космосу, и они доступны любому человеку, решившему пройти через определенные испытания, чтобы их обрести. Это означает, что повсюду в космосе первобытный человек обнаруживает некий источник магико-религиозной святости, что любой из фрагментов космоса может породить иерофанию в соответствии с диалектикой священного (см. наш «Трактат по истории религий» – Eliade 1949b: 15 sq.). То, что выделяет шамана среди его соплеменников, состоит не в обладании силой или духом-покровителем, но в экстатическом опыте. А мы уже видели и еще отчетливее увидим впоследствии, что духи-покровители или помощники не являются непосредственными создателями экстатического переживания. Они лишь посланцы божественного существа или помощники, обусловливающие присутствие другого создателя.

С другой стороны, нам известно, что «сила» часто проявляется благодаря душам предков-шаманов (в свою очередь получивших ее на заре времен, в мифические времена), божественным и полубожественным

* Haeberlin, Guntner 1924: 56 sq.; о специфических шаманских духах см.: Ibid.: 65, 69 sq.

персонажам, а порой и благодаря Верховному существу. При этом создается впечатление, что духи-покровители и помощники являются лишь необходимым в шаманской практике орудием, как и новые органы, получаемые шаманом в ходе инициации, чтобы лучше ориентироваться в новом магико-религиозном мире, доступном ему отныне. Роль духов-покровителей в качестве «мистического органа» будет еще яснее высвечена в следующих главах.

Как и повсюду, в Северной Америке обретение духов-покровителей и помощников происходит либо случайно, либо сознательно. Попытки установить различия между инициацией североамериканских и сибирских шаманов подтвердили, что применительно к первым речь всегда идет о *сознательном поиске*, тогда как в Азии призвание как бы *возлагается* на шамана духами (см.: Bogoraz 1930: 443 (в частности)). Богораз, опираясь на данные Руфь Бенедикт (Benedict), следующим образом обобщает обретение шаманской силы в Северной Америке: чтобы вступить в контакт с духами или получить духов-помощников, претендент уединяется и подчиняется строгим ограничениям и самобичеванию. Когда духи появляются в облике животного, претендент должен накормить их собственной плотью (Bogoraz 1930: 442). Но приношение самого себя в пищу духу-животному, осуществляемое как расчленение собственного тела (например, у ассинибойнов), это не более, чем разновидность ритуала экстатического расчленения новичка, что уже рассматривалось нами в предыдущей главе и соответствует инициационной схеме (смерть и воскресение). Это встречается также и в других регионах, — например, в Австралии* и в Тибете (ритуал *чод* в тантризме и религии *бон*), что следует рассматривать как способ, параллельный экстатическому расчленению претендента духами-демонами, или как его замену; там где это отсутствует или встречается реже, непосредственное экстатическое переживание расчленения тела и обновления его органов заменяется порой приношением собственного тела духам-животным (как у ассинибойнов) или духам-демонам (Тибет).

Если верно, что «поиск» является доминантой североамериканского шаманизма, то это далеко не исключительный способ обретения силы. Нам попадалось много примеров случайного обретения призвания (ср., например, случай со Старой Дикси), но их число значительно больше. Достаточно вспомнить хотя бы наследственную передачу шаманской силы, где решение в конечном счете принимают духи или души предков. Напомним также о симптоматичных видениях будущих шаманов, которые, по Парку, переходят в смертельную болезнь, когда их неправильно

---

* У австралийских племен лунга и дйара желающий стать знахарем входит в водоем, где, как полагают, обитают чудовищные змеи. Они его «убивают», и в результате этой инициационной смерти претендент обретает свой магический дар, см.: Elkin[40] 1930: 350; ср. также: Elkin 1938: 233.

понимают или строго им не следуют. Дабы их разъяснить, призывают старого шамана: он велит больному последовать повелению духов, вызвавших эти видения. «Обычно противятся тому, чтобы стать шаманом, и решаются принять силу и последовать велению духов лишь после того, как другие шаманы подтвердят, что иначе наступит смерть» (Park 1938: 26). Именно так происходит и с сибирскими, центральноазиатскими и другими шаманами. Такое противление «божественному избранию» объясняется, как полагают, двойственным отношением человека к священному.

Добавим, что в Азии, хотя и реже, также встречается добровольный поиск шаманской силы. В Северной Америке, и особенно на юге Калифорнии, обретение шаманских сил нередко сопровождается ритуалами инициации. У племен каваиису, луисеньо, хуаненьо и габриэлино, а также у диегеньо, кокопа и акваала видение духа-покровителя следует в результате отравления, вызванного определенным растением (jimson weed*) (см.: Kroeber 1925: 604 sq.; Park 1938: 84). Здесь мы сталкивались с ритуалом инициации, свойственным скорее тайному обществу, чем шаманизму. Самобичевание претендента, о котором упоминает Богораз, скорее относится к жестоким испытаниям, которые претендент должен вынести для вступления в тайное общество, чем собственно к шаманизму, хотя в Северной Америке всегда трудно провести четкую границу между этими двумя религиозными проявлениями.

* Дурман вонючий (*англ.*).

Глава IV
ИНИЦИАЦИЯ ШАМАНА

Инициация у тунгусов и маньчжуров

Как в Северной Азии, так и повсюду в мире, за экстатическим избранием обычно следует период обучения, во время которого новичка надлежащим образом проверяет старый шаман. При этом будущему шаману необходимо научиться владеть своими мистическими приемами и приобщиться к религиозной и мифологической традиции племени. Часто, но не всегда, подготовительный период завершается серией ритуалов, обычно называемых испытанием нового шамана. Но, как справедливо подчеркивает Широкогоров, говоря о тунгусах и маньчжурах, речь не может идти об испытании как таковом, поскольку в действительности претенденты уже были «инициированы» еще до своего формального признания шаманами-наставниками и соплеменниками (см.: Shirokogorov 1935a: 350). То же самое обнаруживается, впрочем, почти повсеместно в Сибири и Центральной Азии: даже когда речь идет о публичной церемонии (например, у бурят), последняя лишь подтверждает и узаконивает подлинную экстатическую и тайную инициацию, которая, как было показано, является делом духов (болезни, видений и т. д.) и завершается обучением у шамана-наставника (ср., напр.: Lindgren 1935: 221 sq.; Chadwick 1942: 53).

Существует все же формальное признание со стороны шамана-наставника. У забайкальских тунгусов ребенка в шаманы предназначают и соответственно воспитывают. После определенной подготовки он подвергается первым испытаниям: он должен толковать сновидения, проявить способности к предсказаниям и т. д. Наиболее драматичным является следующий момент: претендент в экстатическом состоянии с необыкновенной точностью описывает животных, посланных ему духами, чтобы он сделал себе из их шкур одеяние. Спустя некоторое время, когда эти животные уже добыты и одеяние изготовлено, происходит новое сборище: в жертву умершему шаману приносится олень, шаман одевает свою одежду и участвует в «большом камлании» (Shirokogorov 1935a: 350).

У тунгусов Маньчжурии это отчасти происходит иначе. Ребенка избирают и обучают, но именно экстатические способности предрешают его карьеру (см. выше, с. 55). После подготовительного периода, о чем мы уже упоминали, начинается собственно церемония «инициации».

Перед жилищем устанавливаются два *туру* (дерево, у которого обрублены большие ветви, а верхушка оставлена). Эти два *туру* соединены перекладинами длиной от 90 до 100 см; количество их нечетное, а именно 5, 7 или 9. На расстоянии нескольких метров к югу устанавливается третье *туру*, соединенное с восточным *туру* бечевкой и тонким ремешком (*сидин* «ремень»), на котором через каждые 30 см чередуются ленточки и перья разных птиц. Можно использовать красный китайский шелк или окрашенные в красный цвет сухожилия. Это символизирует «дорогу», вдоль которой располагаются духи. На бечевку нанизывается деревянное кольцо, которое можно перемещать от одного *туру* к другому. В тот момент, когда наставник его отсылает, дух находится в плоскости кольца (*юлду*). У каждого *туру* установлены три довольно большие (30 см) антропоморфные деревянные фигурки (*аньнакан*).

«Претендент усаживается между двумя *туру* и ударяет в бубен. Старый шаман призывает одного за другим духов и при помощи кольца пересылает их претенденту. Всякий раз, прежде чем отправить очередного духа, наставник возвращает на место кольцо: если бы он этого не делал, духи вселялись бы в претендента и уже не выходили бы из него Когда им овладеют духи, старики задают претенденту вопросы, и он должен рассказать всю историю ("биографию") духа во всех подробностях, то есть кем он был раньше, где жил, что делал, с каким шаманом он был и когда тот умер... все это для того, чтобы убедить присутствующих в том, что дух действительно посетил претендента... Каждый вечер после такого представления шаман забирается на самую высокую перекладину и остается там на некоторое время или подвешивает свое одеяние к перекладинам *туру*...» (Shirokogorov 1935a: 352). Церемония длится 3, 5, 7 или 9 дней. Если претендент успешно проходит испытания, духам клана приносится жертва.

Отвлечемся на время от роли духов в посвящении будущего шамана: фактически тунгусский шаманизм, похоже, весь пронизан духами-проводниками. Обратим внимание лишь на две детали: 1) бечевка, именуемая «дорогой»; 2) ритуал восхождения. Вскоре мы увидим всю важность таких ритуалов: бечевка есть символ пути, соединяющего Землю и Небо (хотя у современных тунгусов «дорога» чаще служит для обеспечения связи с духами); восхождение на дерево изначально означало вознесение шамана на небо. Весьма вероятно, что тунгусы переняли эти ритуалы у бурят, но, возможно, что, приспособив их к собственной идеологии, лишили их изначального смысла; такая утрата значения могла произойти совсем недавно под влиянием других идеологий (например, ламаизма). Как бы то ни было, этот инициационный ритуал, даже если предположить, что он заимствован, в какой-то мере оказался интегрированным в общую концепцию тунгусского шаманизма, ибо, как мы уже видели и еще отчетливее увидим в дальнейшем, тунгусы разделяют со всеми остальными североазиатскими и арктическими народами веру в то, что шаман может подняться на небо.

Церемония публичной инициации шамана у маньчжуров включала некогда и хождение претендента по горящим угольям; если обучаемый действительно располагал духами, о чем он заявлял, то безнаказанно мог пройти через огонь. Сегодня такой обычай очень редок: уверяют, что сила шаманов уменьшилась (см.: Shirokogorov 1935a: 353); это соответствует общей североазиатской концепции об упадке современного шаманизма.

Маньчжурам было известно еще одно инициационное испытание: зимой во льду пробивают девять прорубей; кандидат должен нырнуть в одну из них и вынырнуть в следующей, и так далее до девятой. Маньчжуры считают, что исключительная суровость этого испытания объясняется китайским влиянием (см.: Ibid.: 352). И впрямь, оно напоминает некоторые испытания тибетских йогов-тантристов, которые зимней ночью прямо на снегу нагие заворачиваются в несколько влажных покрывал и высушивают их на себе. Обучаемый йог доказывает тем самым присутствие «психического тепла», которое он способен вызвать в себе. Вспомним, что у эскимосов аналогичное доказательство невосприимчивости к холоду считается знаком шаманского избранничества. Действительно, вызывать тепло по собственной воле — это одно из основных достоинств первобытных магов и врачевателей, и мы к этому еще вернемся.

Инициация у якутов, самоедов и остяков

Имеется крайне ненадежная и устаревшая информация об инициационных ритуалах у якутов[1], самоедов и остяков[2]. Весьма вероятно, что имеющиеся описания поверхностны и приблизительны, поскольку наблюдатели и этнографы XIX века часто рассматривали шаманизм как порождение дьявола. Для них будущий шаман мог лишь отдаться черту. Вот как Припузов представляет церемонию инициации у якутов: после его «избрания» духами (см. выше, с. 54) старый шаман уводит своего ученика на сопку или на равнину, облачает его в шаманскую одежду, вручает бубен и жезл и ставит справа от него девять целомудренных юношей, а слева — девять девственниц. Затем, облачившись в свое одеяние, он встает за спину вновь обращаемого и велит ему повторять определенные формулы. Он требует от него прежде всего отказаться от Бога и от всего, что ему дорого, и берет с него обещание посвятить свою жизнь черту при условии, что тот будет исполнять все его желания. Наконец, наставник-шаман называет ему места обитания черта, болезни, которые он излечивает, и способ его укрощения. В завершение претендент забивает предназначенное в жертву животное; его одежда окропляется кровью, а мясо съедают присутствующие*. (Возможно, здесь речь идет об иници-

* Припузов 1884: 64–65; Mikhailovski 1894–1895: 85–86; Holmberg (Harva) 1938: 485–486.

ации «черного» шамана, преданного исключительно подземным божествам, который встречается и у других сибирских народов (см.: Holmberg (Harva) 1938: 482 sq.)

По Третьякову[3], остяко-самоеды[4] Туруханского края действуют при инициации нового шамана следующим образом: претендент становится лицом на запад, и наставник просит Духа мрака помочь новичку и дать ему проводника. Затем он затягивает хвалебную песнь о Духе мрака, которую претендент в свою очередь должен повторить. В заключение следуют испытания, которым Дух подвергает новичка, спрашивая у него о жене, детях, имуществе и т. д. (см.: Третьяков 1869: 210–211; Mikhailowski 1894–1895: 86). У гольдов, как у тунгусов и бурят, инициация происходит публично в присутствии родственников претендента и множества приглашенных. При этом собравшиеся поют и пляшут (должно быть не менее девяти плясунов) и приносят в жертву девять свиней; шаманы выпивают их кровь, впадают в экстаз и долго камлают. Празднество продолжается несколько дней (Harva 1938: 486–487; со ссылкой на И.А. Лопатина) и становится своеобразным народным гуляньем.

Понятно, что подобного рода событие касается всего племени и что расходы не могут нести одни только родственники. В этом отношении инициация играет важную роль в социологии шаманизма.

Инициация у бурят

Самым сложным и наиболее известным, особенно благодаря Хангалову и «Пособию», опубликованному Позднеевым[5] и переведенному Партаненом, является ритуал инициации у бурят[*, 6]. Но и в этом случае настоящая инициация осуществляется до публичного посвящения нового шамана. На протяжении многих лет после первого экстатического переживания (сны, видения, разговоры с духами и т. д.) обучаемый готовится в уединении, наставляемый старыми учителями и, в частности, тем, кто станет его испытующим и называется «шаманом-отцом». Все это время он камлает, призывает божеств и духов, узнает секреты ремесла. У бурят инициация является тоже скорее публичной демонстрацией мисти-

[*] Агапитов, Хангалов 1883: 42–52. – В переводе и с комментариями Л. Штида (Stieda 1887. – Об инициации см. с. 287–288); Mikhailovski 1894–1895: 87–90; Holmberg (Harva) 1938: 487–496. М. Н. Хангалов, иркутский учитель и бурят по происхождению, лично сообщил Агапитову очень важные сведения о многих ритуалах и верованиях, относящихся к шаманству (также см.: Partanen). Речь идет о рукописи, обнаруженной Позднеевым в 1879 г. в одном из бурятских поселений и опубликованной в «Монгольской хрестоматии» (СПб., 1900. С. 293–311). Текст написан на литературном монгольском языке с вкраплениями современного бурятского. Агапитов, похоже, был бурятом и ламаистом (Partanen:. 3). К сожалению, рукопись содержит лишь внешнее описание ритуала. Многие детали, сообщенные Хангаловым, в ней отсутствуют.

ческих способностей претендента, в ходе которой наставник осуществляет посвящение, чем подлинным проявлением таинства.

Когда дата посвящения установлена, проводится ритуал очищения, что в принципе должно происходить от трех до девяти раз, но ограничиваются его двукратным повторением. Шаман-отец и девять юношей, именуемых его «сыновьями», приносят воду из трех источников и совершают жертвенное возлияние *тарасуна* духам этих источников. На обратном пути они вырывают молодые березки и приносят их с собой. Воду кипятят и, чтобы ее очистить, бросают в котел дикий тмин, можжевельник и еловую кору; добавляют также несколько шерстинок, отрезанных с ушей козла. Затем животное забивают, и нескольким каплям крови дают стечь в котел. Мясо отдают женщинам, чтобы те его приготовили. Шаман-отец гадает на бараньей лопатке, а затем призывает шаманов — предков претендента и угощает их *тарасуном*. Окунув в котел березовые ветки, он касается обнаженной спины новичка. «Сыновья» шамана в свой черед повторяют этот ритуальный жест, пока «отец» приговаривает: «Когда ты нужен бедняку, проси у него мало и бери, что он даст. Думай о бедных, помогай им и моли Бога, чтобы он их защищал от злых духов и их власти. Когда тебя позовет богатый, не проси у него много за свою службу. Если тебя одновременно позовут и богатый и бедный, иди к бедному, а потом к богатому»*. Новичок обещает соблюдать правила и повторяет вслед за наставником молитву. После омовения вновь совершают жертвенное возлияние *тарасуна* духам-покровителям, и на этом подготовительная церемония заканчивается. Такое очищение водой обязательно для шамана, по крайней мере, один раз в году, если он этого не совершает ежемесячно в новолуние. Более того, шаман очищается таким же образом всякий раз, как подвергнется осквернению; если осквернение особо серьезное, прибегают к очищению кровью.

Через некоторое время после очищения совершается ритуал первого посвящения *хэрэгэ-хулхэ*, расходы на который распределяются между всеми сородичами. Приношения собирает шаман и его девять помощников («сыновья»), которые по очереди объезжают все юрты. Обычные приношения — платки и ленты, реже серебро. Закупаются также деревянные сосуды, колокольчики для «конных тростей», шелк, вино и т. д. В районе Балаганска претендент, шаман-отец и девять «сыновей шамана» уединяются в юрте и постятся в течение девяти дней, питаясь только чаем и мучным варевом. Юрту трижды обтягивают веревкой, сплетенной из конских волос, к которой привязывают шкурки мелких животных.

---

* Уно Харва описывает этот ритуал очищения после инициации как таковой. Фактически, как мы вскоре обнаружим, аналогичный ритуал осуществляется сразу же после церемониального восхождения на березу. Впрочем, вполне возможно, что инициационный сценарий со временем в значительной мере варьировался; заметные отличия существуют и у разных родов.

Накануне самой церемонии юноши под руководством шамана заготавливают нужное количество прочных и прямых березок. Их находят в лесу на том месте, где захоронены обитатели поселения, а чтобы задобрить лесных духов, им делают приношения бараньим мясом и *тарасуном*. Наутро в день празднества деревца устанавливают в нужном порядке: начинают с того, что большую березку устанавливают в юрте комлем на месте очага, при этом ее вершина выходит наружу через дымовое отверстие. Эта береза называется *Удэши-бурхан* — хранитель входа, ибо она открывает шаману вход на Небо. Она навсегда остается в юрте и становится отличительным знаком жилища шамана.

Другие березы устанавливаются поодаль от юрты там, где должна происходить церемония инициации, и располагают их в определенном порядке: 1) береза, под которой помещают *тарасун* и другие приношения, ее ветви перевязаны красными и желтыми лентами, если речь идет о «черном» шамане, или белыми и голубыми при посвящении «белого» шамана, или же всех четырех цветов, когда новый шаман предназначен служить разным духам, — и добрым и злым; 2) вторая береза, на которой подвешивают колокольчик и шкуру жертвенной лошади; 3) третья — достаточно прочно и надежно врыта в землю, — на эту березу должен взобраться новичок. Эти три березы, обычно выкорчеванные с корнями, называются «столбами» (*сэргэ*). Кроме того, 4) еще девять берез, сгруппированных по три, обвязанные веревкой из белых конских волос и обвешанные лентами различных цветов, устанавливаются в определенном порядке: белое, голубое, красное, желтое (эти цвета, возможно, символизируют различные небесные уровни); на этих березах будут вывешены шкуры девяти жертвенных животных и пища; 5) девять столбов, к которым привязаны животные, предназначенные в жертву; 6) по порядку устанавливаются большие березы, на которые впоследствии будут подвешиваться обернутые соломой кости жертвенных животных*. От основной березы, находящейся в юрте, ко всем остальным деревьям, установленным снаружи, тянутся по две ленты — красная и голубая; это символ радуги — дороги, по которой шаман достигнет области духов, Неба.

---

* В тексте, переведенном Партаненом, приводится ряд деталей о ритуальной березе и столбе (§ 10–15): «Дерево, расположенное на северной стороне, называется Дерево-Мать. На его верхушку при помощи шелковых или ситцевых лент подвешивают птичье гнездо, в которое на вате или на белой шерсти кладут девять яиц и луну из белого бархата, прикрепленного к кругу из бересты... Большое дерево на южной стороне именуется Деревом-отцом. На его верхушке (подвешен кусок) бересты, обтянутой красным бархатом, который зовут солнцем» (§ 10). «К северу от Дерева-Матери по соседству с юртой устанавливают семь берез; с каждой из четырех сторон юрты устанавливают по четыре дерева, и в их основании устраивается ступенька, на которой возжигают (в качестве благовоний) можжевельник или тимьян. Это называется ступенью (*shita*) или лестницей (*geskigur*)» (§ 15).

Когда все приготовления закончены, новичок и «сыновья» шамана, облаченные в белое, приступают к освящению шаманского снаряжения: для Хозяина и Хозяйки конных тростей жертвуется баран и совершается жертвенное возлияние *тарасуна*. Иногда трость мажут кровью жертвенного животного: с этого момента она оживает и превращается в настоящего коня.

После освящения шаманских принадлежностей начинается долгий церемониал, заключающийся в приношении *тарасуна* опекающим божествам — восточным Ханам и их девяти сыновьям, а также предкам шамана-отца, местным духам и духам — покровителям нового шамана, некоторым знаменитым покойным шаманам, *бурхану* и другим младшим божествам*. Шаман-отец снова обращается к разным божествам и духам, а претендент повторяет его слова; по некоторым традициям, последний держит в руке саблю и, вооруженный таким образом, влезает на березу, находящуюся в юрте, добирается до ее вершины и, выбираясь через дымовое отверстие, громко кричит, призывая на помощь богов. В это время все находящиеся в юрте люди и вещи пребывают в состоянии непрерывного процесса очищения. Затем четверо «сыновей» шамана, напевая, выносят претендента из юрты на кошме.

Вся процессия во главе с шаманом-«отцом» в сопровождении претендента и девяти «сыновей», родственников и всех присутствующих направляется к месту, где расставлены березы. В определенном месте возле берез процессия останавливается: приносят в жертву козла и, пока другие шаманы бьют в бубны, претенденту, обнажившему торс, мажут кровью лоб, глаза и уши. Девять «сыновей» окунают ветки в воду, хлещут претендента по спине и камлают.

Подобным образом в жертву приносятся девять или более животных, и, пока готовится мясо, совершается ритуал восхождения на небо. Шаман-отец забирается на березу и делает девять зарубок у вершины. Спустившись, он усаживается на кошму, которую его «сыновья» предварительно раскладывают под березой. В свою очередь на березу забирается и претендент, сопровождаемый другими шаманами. Взобравшись на нее, они впадают в экстаз. У балаганских бурят претендента на кошме девять раз обносят вокруг берез; он взбирается на каждую из них и делает наверху по девять насечек. Там он камлает; внизу шаман-отец тоже камлает. Согласно Потанину, девять берез установлены одна рядом с другой, и претендент, которого несут на кошме, соскакивает у последней из

---

* О Ханах и достаточно сложном бурятском пантеоне см.: Sandcshejew 1927: 939 sq. О *бурхане* см. обширное примечание Широкогорова (см.: Mironov, Shirokogorov, 1924: 120–121), направленное против точки зрения Б. Лауфера (Laufer 1917b), отрицающего влияние буддизма на амурских тунгусов. Что касается последующих значений термина *бурхан* в тюркских языках (где он поочередно прилагался к Будде, Мани, Заратустре и т. д.), см.: Pestalozza 1934: 456, note 3.

них, взбирается на ее вершину и повторяет этот ритуал на всех девяти деревьях, символизирующих, как и девять зарубок, девять небес.

Тем временем яства уже готовы, и после приношения богам (кусочки мяса бросают в огонь и вверх) начинается пиршество. После этого шаман и его «сыновья» удаляются в юрту, но застолье гостей продолжается еще долго. Кости животных оборачивают соломой и подвешивают на девяти березах.

В прежние времена бывало по нескольку претендентов. Хангалов и Санжеев (см.: *Weltanschauung:* 979) говорят о девяти, Петри — о пятерых (см.: Harva 1938: 495). По тексту, опубликованному Позднеевым, второе и третье посвящение проводится соответственно через три года и через шесть лет (см.: Partanen: 24, § 37). Сходные церемонии отмечены у сибо (относятся к тунгусо-маньчжурским народам), у татар Алтая и в какой-то степени также у якутов и гольдов (см.: Harva 1938: 498).

Но даже когда не говорится о посвящении такого рода, мы обнаруживаем шаманские ритуалы восхождения на небо, относящиеся к аналогичным представлениям. Об этом фундаментальном единстве центральноазиатского и сибирского шаманизма можно судить при обращении к технике камлания, позволяющей вычленить космологическую структуру всех этих шаманских ритуалов. Понятно, например, что береза символизирует Мировое древо или Ось мира, вследствие чего она рассматривается как расположенная в Центре мира; взбираясь на нее, шаман предпринимает экстатическое странствие к Центру мира. Мы уже сталкивались с этим важным мифическим мотивом в связи с инициационными видениями, и еще более очевидным он станет при рассмотрении камланий алтайских шаманов и символики бубна.

Выяснится, впрочем, что вознесение при помощи дерева или столба играет важную роль и при других инициациях шаманистического типа, и его следует рассматривать как один из вариантов мифического и ритуального мотива вознесения на Небо (сюжет, включающий также магический полет, миф о цепи из стрел, веревке, мосте и т. д.). Ту же символику вознесения выражает веревка (= мосту), на которой подвешены разноцветные ленты (= цветам радуги, различным небесным областям). Эти мифические мотивы и ритуалы, хотя и специфичные для сибирских и алтайских верований, свойственны не только этим традициям. Область их распространения намного шире, чем Центральная Азия и Сибирь. Возникает даже вопрос: мог ли столь сложный ритуал посвящения бурятского шамана появиться самостоятельно? Ибо, как уже четверть века назад отметил Уно Харва, бурятское посвящение странным образом напоминает некоторые церемонии митраистских мистерий. Посвящаемый с обнаженным торсом проходит очищение кровью козла, которого иногда забивают прямо у него над головой; в некоторых местностях необходимо отпить крови жертвенного животного (ср.: Harva 1922–1923: 140; 1938: 429 sq.). Этот ритуал напоминает *тавроболиум* («принесение в жерт-

ву быка») — центральную церемонию в мистериях Митры*. И в тех же мистериях использовалась лестница (climacis), все семь ступеней которой сделаны из разных металлов. По Цельсу (Origene: Celsum, VI, 22), первая ступень — из свинца (соответствует «небу» планеты Сатурн), вторая из олова (Венера), третья из бронзы (Юпитер), четвертая из железа (Меркурий), пятая из «монетного сплава» (Марс), шестая из серебра (Луна), седьмая из золота (Солнце). Восьмая ступень, сообщает Цельс, представляет собой сферу недвижных звезд. Восходя на эту ритуальную лестницу, посвящаемый успешно преодолевал «семь небес», попадая таким образом в Эмпирей**. Если учесть и другие иранские элементы, представленные в более или менее искаженном виде в центральноазиатской мифологии***, и если вспомнить, какую важную роль в первом тысячелетии нашей эры играли согдийцы в качестве посредников между Китаем и Центральной Азией, с одной стороны, и Ираном и Ближним Востоком — с другой (см.: Donner 1925), то гипотеза финского ученого покажется правдоподобной.

Пока что нам достаточно указать на некоторые предположительно иранского происхождения влияния в бурятском ритуале. Все это окажется важным, когда речь пойдет о южном и восточноазиатском вкладе в сибирский шаманизм.

Инициация арауканской шаманки

В наши намерения не входит поиск всех параллелей, которые можно было бы подобрать к этому бурятскому ритуалу инициации шамана.

---

* Во II веке н. э. Пруденций (Peristeph., X, 11 sq.) описал этот ритуал в связи с мистериями Великой Матери богов (Magna Mater), но имеются основания предполагать, что *тавроболиум* был заимствован фригийцами от персов (ср.: Cumont 1929: 63 sq., 229 sq.).

** О восхождении на Небо по ступенькам, лестнице, горам и т. п. см.: Dieterich 1910: 183, 254; ср. ниже. Напомним, что у алтайцев и самоедов число семь также играет важную роль. «Мировой столб» имел семь уровней (см.: Holmberg (Harva) 1927: 338 sq.), Мировое древо — семь ветвей (см.: Holmberg (Harva) 1922–1923: 137; 1938: 51 sq.) и т. д. Число 7, господствующее в митраистской символике (семь небесных сфер, семь светил, или семь ножей, или семь деревьев, или семь алтарей и т. п. — в изобразительных памятниках), обязано вавилонским влияниям, которые издавна воздействовали на иранский культ (см., напр.: Pettazzoni 1924: 231, 247 etc.). О символике этого числа см. ниже (с. 130 и сл.).

*** Отметим некоторые из них: миф о чудесном дереве Гаокерена, которое растет на острове посреди озера (или моря) Ворукаша и рядом с которым находится чудовищный ящер, сотворенный Ариманом (см.: «Видевдат», XX, 4; «Бундахишн», XVIII, 2; XXVII, 4 и др.), — миф, встречающийся также у калмыков (дракон среди океана подле чудесного дерева Замбу), у бурят (змей Абарга возле дерева в «молочном озере») и в других местах (Holmberg (Harva) 1927: 356 sq.). Но следует иметь в виду и возможность индийских влияний; см. ниже (с. 156 и сл.).

Напомним лишь самые яркие из них, особенно те, в которые в качестве основного ритуала входит восхождение на дерево либо другой более или менее символический способ вознесения на Небо. Начнем с южноамериканского посвящения; речь идет о *мачи* (machi) — арауканской женщине-шаманке*. В центре этой церемонии инициации — ритуальное восхождение на дерево или хотя бы на очищенный от коры ствол, именуемый *реуэ* (rewe):[7] последний является символом самой шаманской профессии, и все *мачи* постоянно хранят его перед своей хижиной.

Трехметровое дерево очищают от коры и вырубают ступеньки, затем его устанавливают перед жилищем будущего шамана, надежно вкопав в землю «с небольшим наклоном, чтобы облегчить подъем». Иногда «в землю вокруг *реуэ* втыкают высокие ветки, образующие ограду размером 15 на 4 м» (Metraux 1942b: 319). Когда эта священная лестница установлена, претендентка раздевается до рубашки и ложится на подстилку, устроенную из овчин и покрывал. Старые шаманки начинают натирать ее листьями магнолии (canelo), все время совершая магические пассы. Тем временем присутствующие поют хором и трясут погремушками. Этот ритуальный массаж повторяется несколько раз. Затем «старшие наклоняются над ней и засасывают грудь, живот и лоб с такой силой, что выступает кровь» (Ibid.: 321). После этой первой подготовки претендентка встает, одевается и усаживается на стул. Весь день продолжаются песни и пляски.

На следующий день празднество — в полном разгаре. Старые *мачи* становятся в круг, бьют в барабаны и пляшут, каждая в своей роли. Наконец *мачи* и претендентка подходят к дереву-лестнице и одна за другой начинают подниматься на него. (По сведениям Мёсбаха, претендентка поднимается первой.) Церемония завершается принесением в жертву барана.

Выше мы обобщили описание Роблеса Родригеса. У преподобного Уса можно найти более детальное описание. Присутствующие окружают алтарь, на котором закалывают ягненка, жертвуемого семьей шаманки. Старые *мачи* обращаются к Богу: «О, Господин и Отец людей, я окропляю тебя кровью этого животного, которого ты создал. Будь благосклонен к нам!» — и т. д. Животное забивают, а его сердце вешают на ветку магнолии. Начинается музыка, и все собираются вокруг *реуэ*. После этого пиршество и пляски длятся всю ночь.

На заре претендентка появляется снова, и под звуки бубнов *мачи* возобновляют свои пляски. Многие из них впадают в экстаз. Старухи завязывают себе глаза и на ощупь ножом из белого кварца делают надрезы на пальцах и губах претендентки; затем такие же надрезы делают себе, смешивая ее кровь со своей. Затем совершаются другие ритуалы,

* Мы следуем за описанием А. Метро (Metraux 1942b), который использовал все предыдущие материалы, в частности: Rodrigues 1910; Housse 1939.

после чего новообращенная «...забирается на *реуэ*, приплясывая и играя на бубне. Старшие следуют за ней и выстраиваются на ступеньках; две встают по обе стороны на платформе. Они снимают ожерелье из листьев и окровавленную овчину (к сведению: ее нарядили незадолго до этого) и вешают их на ветки кустарника. Только время может их постепенно уничтожить, ибо они священны. Затем коллегия колдуний спускается; младшая идет последней, пятясь в такт музыке. Как только она касается земли, ее шумно приветствуют; восторг, исступление, толкотня, каждый хочет подойти к ней, коснуться ее, обнять» (Housse 1939. — Цит. по: Metraux 1942b: 325). Начинается пиршество с участием всех присутствующих. Через восемь дней раны заживают.

Согласно текстам, собранным Мёсбахом, молитва *мачи* вроде бы обращена к Богу-отцу («Padre dios rey anciano»* и т. д.). Она испрашивает у него дар двойного зрения (чтобы видеть недуг в теле больного) и искусство игры на барабане. Кроме того, она просит у него «лошадь», «быка» и «нож» — символы неких духовных сил — и, наконец, «полосатый или цветной» камень. (Последний является магическим камнем, который может быть помещен в тело больного для его излечения: если он выйдет с кровью, то больному грозит смерть. Именно этим камнем натирают больных.) *Мачи* обещают собравшимся, что вновь обращенная не будет заниматься черной магией. В тексте Родригеса говорится не о «Боге-отце», но о *вилео* (vileo), являющейся небесной *мачи*, то есть Великой небесной шаманкой (*вилео* обитает в «середине Неба»).

Везде, где речь идет об инициационном восхождении, такое восхождение совершается и при лечении шаманом больного (см.: Metraux 1942b: 336).

Отметим доминирующие мотивы этой инициации: экстатическое восхождение на дерево-лестницу, символизирующее хождение на небо; молитва, обращенная с помоста к верховному божеству или к Великой небесной шаманке, которые, как верят, наделяют *мачи* как даром знахарства (ясновидение и т. п.), так и магическими предметами, необходимыми для лечения (полосатый камень и т. д.). Божественное или, по крайней мере, небесное происхождение знахарского дара известно у многих других первобытных народностей: например, у пигмеев-семангов, у которых *хала* (hala) лечит больных с помощью *сенои* (Cenoi) (посредников между Та Педном, высшим божеством, и людьми) или камушков кварца, где, как считается, эти небесные духи часто пребывают, но также и с помощью божества**. Что касается «полосатого или цветного камня», то он тоже небесного происхождения; выше мы уже видели тому

---

* Отче, Боже, Царю извечный (*исп.*).

** «Если Та Педн не сообщил бы ему, какое лекарство употребить, в какой момент дать его больному и слова, которые он должен произнести, то как хала мог бы исцелять?» — вопрошает пигмей-семанг (Schebesta 1940).

целый ряд примеров в Южной Америке и в других местах (с. 77 и сл.) и еще вернемся к этому сюжету*.

Ритуальное восхождение на дерево

Ритуальное восхождение на дерево в качестве обряда инициации шамана встречается и в Северной Америке. У помо церемония вступления в тайное общество продолжается несколько дней, и один из них целиком отведен восхождению на деревянный столб высотой от 8 до 10 метров и диаметром 15 см (см.: Loeb 1926: 372–374)[8]. Вспомним, что сибирские шаманы карабкаются на дерево во время или до своего посвящения. Как мы увидим, ведийский жрец также поднимается на ритуальный столб, чтобы попасть на Небо и к богам. Вознесение при помощи дерева, лианы или веревки — весьма распространенный мифический мотив, примеры чему будут приведены в одной из последующих глав.

Добавим, наконец, что инициация на третьей, самой высокой, шаманской ступени *мананга* у жителей острова Саравак включает ритуальное восхождение: на веранду вносят большой кувшин и с двух сторон приставляют к нему две лесенки; в течение ночи испытующий новичка наставник подводит его к одной из лесенок, по которой надо подняться, и заставляет спуститься по другой. Одним из первых наблюдавший эту инициацию архидьякон Дж. Перхам в записках 1885 года признавался, что он не может найти никакого объяснения данному ритуалу**,[9]. Однако смысл его кажется достаточно ясным: речь может идти лишь о символическом восхождении на небо и обратном возвращении на землю. Похожие ритуалы встречаются на острове Малекула: одна из высших степеней церемонии *маки* как раз и называется «лестница» (об этой церемонии см.: Layard 1942. Ch. XV) и восхождение на помост является ее центральным действием (см. также: Deacon 1934: 379 sq.; Riesenfeld 1950: 59 sq., etc.)[10].

Небесное восхождение карибского шамана

Инициация карибских шаманов в Нидерландской Гвиане[11] также сфокусирована на экстатическом восхождении новичка на Небо, но при

---

* Следует отметить, что у арауканов шаманствуют женщины. Некогда это было уделом лиц превращенного пола. Почти аналогичная ситуация встречается у чукчей: большинство шаманов меняют пол и иногда даже берут себе мужей; но если они нормальны в половом поведении, духи-проводники вынуждают их наряжаться женщинами (см.: Bogoraz 1909/2: 450 sq.). Имеется ли между этими двумя шаманистическими традициями генетическая связь? Нам представляется, что это трудно решить.

** Текст см.: Roth 1896/1: 281. О двух первых ступенях инициации см. выше, с. 66.

этом опирается на другие средства*, [12]. Нельзя стать *пуйаи* (pujai), если не удается увидеть духов и завязать с ними прямые и долговременные отношения**. Речь идет не столько об «одержимости», сколько об экстатическом видении, дающем возможность общения и беседы с духами. Такое экстатическое переживание может быть достигнуто лишь при восхождении на Небо. Однако новичок может предпринять его только после традиционного обучения, а также физической и психологической подготовки к трансу. Обучение, следует сказать, крайне суровое.

Обычно инициацию проходят одновременно шестеро юношей. Они живут абсолютно изолированно в хижине, построенной специально для этого и крытой пальмовыми листьями. Они должны выполнять определенную работу: ухаживать за табачным полем испытующего их наставника, сделать скамью в виде каймана из ствола кедра и установить ее перед хижиной; каждый вечер они садятся на эту скамью, слушают наставника или ждут видений. Кроме того, каждый из них делает себе колокольчики и «волшебную палку» длиной два метра. Претендентам прислуживают шесть девушек под надзором старой наставницы. Они ежедневно готовят табачный сок, который новички должны пить в больших количествах, а вечером они натирают обучаемых какой-то красной жидкостью для того, чтобы те стали красивыми и предстали бы перед духами в достойном виде.

Инициация длится 24 дня и ночи и состоит из четырех этапов: после трех суток наставлений следуют трое суток отдыха. Обучение осуществляется по ночам в хижине: поют, пляшут и, наконец, усевшись на скамью в виде каймана, слушают рассказы наставника о добрых и злых духах, особенно о Великом Отце-Грифе (Vautour***), играющем основную роль в инициации. Он похож на обнаженного индейца, и это он помогает шаманам взлететь на Небо при помощи вращающейся лестницы. Устами этого духа вещает Великий отец индейцев, то есть Создатель, Верховное существо[4*]. Пляски имитируют движения животных, о которых в наставлениях поведал учитель. День претенденты проводят в хижине, лежа в гамаках. В остальное время они лежат на скамье, глаза щедро натерты стручковым перцем, и они размышляют над уроками наставника, силясь увидеть духов (см.: Andres: 336–337).

---

* Мы опираемся на исследование Фридриха Андреса (Andres), использующего работы голландских этнографов Ф.П. Пенарда, А.Ф. Пенарда, В. Альбринка и К.Х. де Гуе. См. также: Roth 1915: 103–386; Metraux 1944: 208–209.

** Альбринк называет его *пюйеи* (puyei) и переводит слово как «заклинатель духов» (см.: Andres: 333). Ср.: Roth 1896: 326 sq.

*** Гриф (*фр.*).

4* См.: Andres: 336. Отметим, что у карибов шаманский дар в конечном счете также определяется Небом и Верховным существом. Напомним и о роли Орла в сибирской мифологии шаманизма: отец первого шамана – солнечная птица, посланец Бога и посредник между ним и людьми.

Во время обучения воздержание от пищи почти полное: претенденты непрерывно курят, жуют листья табака и пьют табачный сок. После утомительных ночных плясок, поста и вдобавок интоксикации обучаемые готовы к экстатическому путешествию. В первую ночь второго периода обучения их учат превращаться в ягуара и летучую мышь (см.: Ibid.: 337). На пятую ночь после полного воздержания (под запретом даже табачный сок) наставник натягивает на разной высоте несколько веревок, и обучаемые по очереди пляшут на этих веревках или балансируют в воздухе, ухватившись за них руками (см.: Ibid.: 338). Именно после этого наступает первое экстатическое переживание: они встречают индейца, который на деле оказывается благожелательным духом (Тукайаном). «Иди, новенький! Ты взойдешь на Небо по лестнице Великого Отца-Грифа. Это недалеко». Обучаемый «...взбирается на своего рода вращающуюся лестницу и оказывается на первом уровне неба, где он проходит через индейские деревни и города, населенные белыми. Затем новичок встречает Духа Воды (Аману), женщину великой красоты, которая забирает его с собой в реку. Там она передает ему амулеты и магические формулы. Новичок и его провожатая выходят на другой берег реки и оказываются на перекрестке "Жизни и Смерти". Будущий шаман по своему выбору может направиться в "Страну без заката" или в "Страну без восхода". Затем сопровождающий его дух открывает ему судьбы душ после смерти. Претендент внезапно возвращается на землю от чувства острой боли. Это наставник приложил к его телу *мараке* (maraqué), особую циновку, в просветы которой вставлены большие ядовитые муравьи»*, [13].

На вторую ночь четвертого периода обучения наставник помещает очередного обучаемого на «площадку, подвешенную к потолку хижины несколькими переплетающимися между собой веревками, которые, раскручиваясь, заставляют площадку вращаться все быстрее и быстрее» (Metraux 1942a: 208). Новичок поет: «Площадка *пуйаи* унесет меня на Небо. Я увижу селение Тукайаны». И он последовательно достигает различных небесных сфер и видит воображаемых духов**. При этом используют также растения *такини*, которое дает интоксикацию в форме сильной лихорадки. Все тело новичка лихорадит, и он думает, что злые духи вошли в него и раздирают его. (Очевиден хорошо известный инициационный мотив расчленения тела демонами.) Наконец обучаемый чувствует, что он вознесся на небеса и тешится небесными видениями (см.: Andres: 341).

В карибском фольклоре сохранились воспоминания о временах, когда шаманы были очень могущественными: они могли, как говорят, разглядеть духов своими земными глазами и даже были способны воскрешать умерших. Однажды некий *пуйаи* поднялся на Небо и стал угрожать

---

* Metraux 1944: 208, где резюмированы данные Ф. Андреса (см.: Andres: 338–339).

** Andres: 340; см.: Ibid.: note 3. Автор ссылается на Fuhner, где рассматривается экстатическое воздействие лавра. О роли наркотиков в сибирском шаманизме и в прочих см. ниже, с. 195 и сл.

Богу: схватив саблю, тот прогнал наглеца; с тех пор шаманы могут отправляться на Небо только в экстазе (см.: Ibid.: 341–342). Отметим сходство этих легенд с североазиатскими верованиями об изначальном величии шаманов и их последующем упадке, ставшем еще явственнее в наши дни. Здесь весьма узнаваем во всех подробностях миф об изначальном времени, когда общение между шаманами и Богом было непосредственным и осуществлялось в конкретной форме. Из-за дерзости, гордыни или бунта первых шаманов Бог запретил им непосредственный доступ к духовным реальностям: они уже не способны увидеть духов земными глазами и вознесение на Небо может осуществляться только в экстазе. Как мы вскоре увидим, этот мифический мотив еще разнообразнее.

А. Метро (см.: Metraux 1942a: 209) приводит наблюдения первых путешественников об инициации у островных карибов. Лаборд сообщает, что наставник «натирает его (новичка) тело клеем и покрывает перьями, дабы сообщить ему умение летать и достичь хижины *земеенов* (духов)...». Эта деталь нас не удивляет, коль скоро орнитоморфная одежда и иные символы магического полета являются составной частью сибирского, североамериканского и индонезийского шаманизма.

В Южной Америке повсеместно обнаруживаются многие детали карибской инициации: табачная интоксикация – характерная черта южноамериканского шаманизма; ритуальное уединение в хижине и тяжкие физические испытания, которым подвергаются обучаемые, составляют один из основных аспектов инициации огнеземельцев (племена селькнам и ямана): обучение с помощью наставника и «визуализация» духов также являются составными элементами южноамериканского шаманизма. Однако подготовительная техника экстатического хождения на Небо, похоже, специфична для карибских *пуйаи*. Отметим, что мы имеем дело с полным сценарием типовой инициации: вознесение, встреча с женщиной-духом, погружение в воду, открытие тайны (касающейся прежде всего посмертной судьбы людей), путешествие в потусторонних мирах. Но *пуйаи* любой ценой пытаются добиться экстатического переживания этой инициационной схемы, даже если экстаз достигается непривычными средствами. Создается впечатление, что карибский шаман пользуется всем, чтобы in concreto* получить духовный опыт, который по самой своей природе невозможно получить так, как переживаются обычные человеческие состояния. Запомним это наблюдение: оно будет развито и дополнено в дальнейшем в связи с иными шаманскими техниками.

Восхождение по радуге

Инициация австралийского знахаря из Форрест-Ривер охватывает как символическую смерть и воскресение претендента, так и восхождение на небо. Обычно применяется следующий метод: наставник принимает об-

* Здесь: в явном виде (*лат.*).

лик скелета и вешает на себя мешочек, в который он помещает претендента, уменьшая его магическими средствами до размеров крохотного ребенка. Затем, усевшись верхом на Змея-Радугу[14], он начинает передвигаться с помощью рук, как если бы он поднимался по веревке. Добравшись до верха, он забрасывает претендента на небо, «убив» его. Как только он достигает неба, наставник вкладывает в тело обучаемого маленькие змейки-радуги, *бримуры* (примечание: маленькие пресноводные змейки) и кристаллы кварца (которые, впрочем, именуются так же, как мифический Змей-Радуга). После этой операции претендента возвращают на землю по той же Радуге. Наставник снова помещает в него через пупок магические предметы и будит, прикоснувшись к нему магическим камнем. Претендент возвращается к своим нормальным размерам. На следующий день восхождение по Радуге повторяется тем же способом*, 15, 16.

Многие черты этой австралийской инициации нам уже знакомы: смерть и воскресение претендента, помещение магических предметов в его тело. Интересно отметить, что испытующий наставник, магически превращаясь в скелет, уменьшает рост обучаемого до размеров новорожденного: оба эти подвига символизируют отмену профанного времени и возвращение в мифические времена, «время сновидений» австралийцев**. Восхождение осуществляется с помощью радуги, мифически представляемой в виде огромного змея, вдоль спины которого испытующий наставник карабкается, словно по веревке. Уже говорилось о небесном восхождении австралийских знахарей, и вскоре у нас будет возможность рассмотреть более точные свидетельства.

Что касается радуги, то известно, что многие народы усматривают в ней мост, объединяющий Землю и Небо, в частности, мост богов***, 18. Именно поэтому ее появление после грозы воспринимается как знак успокоения Бога (например, у пигмеев, см. наш «Трактат...». — Eliade 1949b: 56). И по той же радуге мифические герои поднимаются на небо (см.: Ehrenreich 1910: 133 sq.). Так, например, в Полинезии маорийский герой Тафаки и его семья, а также гавайский герой Аукеленуиаику регулярно посещают высшие сферы, оседлав радугу или при помощи воздушного змея, чтобы освободить души умерших или отыскивать своих жен-духов (см.: Chadwick N., Chadwik H. 1940. 3: 273 sq., 298 sq.; 1930: 425–466; 1931: 455–491)4*, 20.

---

* См.: Elkin 1930: 349–350; 1938: 223–224. Книга того же автора «Aboriginal Men of High Degree» (Elkin 1946) была нам недоступна.

** Об этом см.: Elkin 1938, passim. К психоаналитической интерпретации см.: Roheim[17] 1945.

*** См., напр.: Frobenius[19] 1898: 131 sq.; Ehrenreih 1910: 141. О финно-угорских и тюркских данных см.: Holmberg (Harva) 1927: 443 sq.; по средиземноморскому миру см. несколько дезориентирующее исследование Ш. Ренеля (Renel 1902).

4* О воздушном змее в Китае см.: Laufer 1928. В полинезийских традициях обычно представлены десять перекрывающихся небес; в Новой Зеландии говорят о двенадцати. (Индийское происхождение этой космологии более чем вероятно.) Герой перехо-

Такова же мифическая функция радуги в Индонезии, Меланезии и Японии (см.: Fischer: 208, 238 sq.; Numazawa 1946: 155).

Пусть и косвенным образом, подобные мифы намекают на времена, когда сообщение между Небом и Землей было еще возможным: в результате определенного события или ошибки в обряде связь прервалась, но героям и знахарям все же удается ее восстановить. Этот миф о райской эпохе, резко уничтоженной «падением» человека, еще не раз будет привлекать наше внимание в ходе изложения; в какой-то мере он согласуется с некоторыми шаманистическими концепциями. Австралийские знахари, как и многие другие шаманы и колдуны, лишь временно и для себя одних восстанавливают «мост» между Небом и Землей, некогда доступный всем людям*.

Миф о радуге как дороге богов и мосте между Небом и Землей обнаруживается и в японской традиции (см.: Pettazzoni 1929: 42, note 1; Numazawa 1946: 154–155), и, несомненно, он также существовал в месопотамской религиозной концепции (см.: Jeremias 1929: 139 sq.). Семь цветов радуги, кроме того, были приравнены к семи небесам — эта символика встречается как в Индии и Месопотамии, так и в иудаизме. На фресках Бамийана Будда изображен восседающим на семицветной радуге (см.: Rowland 1947; ср.: Eliade 1950a), то есть он пересекает Космос так же, как в мифе о Рождении пересекает семь небес, сделав семь шагов к северу и достигнув Центра мира, высшей точки Мироздания.

Божий трон окружен радугой (*Апокалипсис*, 4, 3), и эта же символика сохраняется вплоть до христианского искусства Возрождения (см.: Rowland 1937: 46, note 1). Вавилонский *зиккурат* часто представлялся семицветным, символизируя семь небесных сфер: восходя по его ярусам, достигали космической вершины мира (наш «Трактат...» — Eliade 1949b: 99 sq.). Сходные представления встречаются в Индии (см.: Rowland 1937: 48) и, что еще существеннее, в австралийской мифологии. Верховный бог племен камиларои, вурадьери и йерклаи пребывает на самом верхнем небе, восседая на хрустальном троне (см.: Eliade 1949b: 49); Бунджиль, верховное существо кулинов, обитает над облаками (см.: Ibid.: 50). Мифические герои и знахари возносятся к этим небесным существам, пользуясь, наряду с множеством других средств, радугой.

Вспомним, что ленты, используемые в бурятской инициации, именуются «радугой»: в целом они символизируют восхождение шамана на Небо (см.: Holmberg (Harva) 1922–1923: 144; 1938: 489). На шаманском бубне имеется изображение радуги, представленной в качестве небесного моста (см.: Holmberg (Harva) 1938: 531; Räsänen 1947: 7–8). Кроме того, в тюрк-

---

дит с неба на небо, как мы это видели при восхождении бурятского шамана. Он встречает женщин-духов (часто своих же предков), которые помогают ему найти дорогу; ср. роль женщины-духа в инициации карибского *пуйаи*, ее роль в качестве «небесной жены» у сибирских шаманов и т. п.

* О радуге в фольклоре см.: Thompson 1933/3: 22 (F 152).

ских языках радуга имеет и значение моста (Räsänen[21] 1947: 6). У юраковсамоедов шаманский бубен называется «луком»: силой своего волшебства шаман, как стрела, летит к Небу. Впрочем, имеются основания полагать, что тюрки и уйгуры считали бубен «небесным мостом» (радугой), по которому шаман осуществлял свое восхождение*. Это представление подключается к сложному символизму бубна и моста, каждый из которых воплощал различные формулировки одного и того же экстатического опыта: восхождения на Небо. Именно благодаря музыкальной магии бубна шаман может достичь самого верхнего Неба.

Инициация у австралийцев

Вспомним, что многие рассказы об инициации австралийских знахарей сосредоточены на символической смерти и воскресении претендента, но при этом содержат намеки на небесное восхождение последнего. Однако существуют и другие формы инициации, в которых восхождение играет основную роль. У вурадьери испытующий наставник вводит в тело новичка кристаллы кварца и дает ему выпить воды, в которую окунул эти кристаллы, вследствие чего обучаемому удается увидеть духов. Затем наставник приводит его к одной из могил, и умершие, в свою очередь, вручают ему магические камни. Претендент встречает змею, которая становится его тотемом, и она сопровождает его в земные недра, где обитает множество змей: скользя по нему, они передают ему магические силы. После этого символического нисхождения в Преисподнюю наставник готов проводить его к Байаме, верховному существу. Чтобы добраться до него, он взбирается по веревке, пока не встретит Вомбу — птицу Байаме[22]. «Мы проходили сквозь облака, — рассказывает новичок, — а с другой стороны было небо. Мы проникли через проход, которым ходят знахари, он очень быстро открывается и закрывается». Если эти врата заденут посвящаемого, его магический дар утрачивается, и он может быть уверен, что по возвращении на землю умрет (Howitt 1887: 50 sq.; 1904: 404–413).

Здесь почти полная схема инициации: нисхождение в нижние пределы с последующим восхождением на Небо, где Верховное существо наделяет шаманским даром[23]. Доступ к верхним пределам нелегок и опасен: наверх важно проникнуть в мгновенье ока, до того, как врата закроются. (Специфический для инициации мотив, с которым, впрочем, мы уже сталкивались.)

В другом рассказе, также записанном Хауиттом, речь идет о веревке, с помощью которой претендента с завязанными глазами подняли на скалу, где находились те же очень быстро открывающиеся и закрывающиеся волшебные врата. Претендент и испытывавшие его наставники про-

* Räsänen 1947: 8. Автор сближает протомонгольское гевюр «мост» и прототюркское кёпюр из греч. gephura.

никли в скалу, и там ему развязали глаза. Он оказался в ярко освещенном месте, где стены сверкали кристаллами [горного хрусталя]. Он получил несколько камней, и его научили ими пользоваться. Затем, все так же привязанного к веревке, его вернули по воздуху в лагерь, опустив на верхушку дерева*.

Эти ритуалы и мифы инициации подключаются к более общим верованиям в способность знахаря достичь неба с помощью веревки (ср., например: Mauss 1904: 149, note 1), ленты (Pettazzoni 1948: 413), просто полета** или подъема по винтовой лестнице. Множество мифов и легенд рассказывают о первых людях, которые поднимались на Небо, просто взобравшись на дерево: именно так предки мара имели обыкновение взбираться по некоему дереву до самого неба и по нему же спускаться (см.: Gennep: 1906, № 32, 49; ср. также № 44). У вурадьери первый человек, созданный Верховным существом, Байаме, мог попасть на Небо по горной тропинке, поднимаясь затем по лестнице к самому Байаме, в точности как у вурадьери и вотьобалуков поступают знахари и в наше время (см.: Howitt 1904: 501 sq.). Знахари племени йуин поднимаются к Дарамулуну, одаряющему их снадобьями (см.: Pettazzoni 1948: 416).

В одном из мифов племени йерклаи рассказывается, как знахари добрались до Байаме: они шли много дней на северо-восток, пока не подошли к подножию большой горы Ууби-Ууби, вершина которой терялась в облаках. Они восходили на нее по каменной винтовой лестнице и на четвертый день дошли до вершины. Там они встретили духа — посланца Байаме; тот позвал духов-прислужников, которые перенесли знахарей через некое отверстие на Небо (см.: Van Gennep 1905: 92 sq., № 66).

Так знахари по своему желанию могут повторять то, что первые (мифические) люди совершали когда-то на заре времен: подняться на Небо и опуститься на Землю. Поскольку способность к вознесению (или к магическому полету) является основной для карьеры знахаря, шаманская инициация включает ритуал восхождения. Даже когда нет прямых указаний на подобного рода ритуал, он в какой-то мере подразумевается. Горный хрусталь, играющий важную роль в инициации австралийских знахарей, имеет небесное происхождение или, по крайней мере, имеет отношение — пусть порой лишь косвенное — к небу. Байаме восседает на прозрачном хрустальном троне (см.: Howitt 1904: 501). А у йерклаи сам Байаме (= Boyerb) бросает на землю куски хрусталя, несомненно отколовшегося от его трона (см.: Parker 1905: 7)[24]. Та же вера встречается у негритосов Малакки (см.: Pettazzoni 1950: 469, note 86. Со ссылкой на Эванса): считается, что камушки отстали от трона Верховного существа или от небесного свода. Вот почему они могут отражать то, что происходит на земле: шаманы

---

* Howitt 1887: 51–52; 1904: 400 sq.; Mauss 1904: 159. Вспомним инициационную пещеру у самоедов и американских шаманов.

** См.: Mauss 1904: 148. Знахари превращаются в грифа и взлетают (см.: Spencer, Gillen 1927/2: 430).

морских даяков из Саравака обладают «свет-камнем», отражающим все, что происходит с душой больного, а тем самым обнаруживающим, где она блуждает (см.: Ibid.: 362). Мы встретим ту же веру и такую же технику врачевания у *хала* семангов (см. также у Петтаццони. Ibid.).

Мы видим, что горный хрусталь, тесно связанный со Змеем-Радугой, наделяет способностью подниматься на Небо. Кроме того, этот же камень дает дар полета, как, например, в одном из американских мифов, записанных Боасом (см.: Boas 1895: 152), в котором юноша, взобравшись на сверкающую гору, покрывается горным хрусталем и сразу же начинает летать. Такое же представление о небесной тверди объясняет достоинства метеоритов и камней-громовиков: упавшие с неба, они насыщены магико-религиозным свойством, которое можно использовать, передавать, распределять, – это в каком-то смысле еще один очаг уранической святости на земле (см.: Eliade 1938: 3 sq.; 1949: 59, 198 sq.).

В связи с этой же уранической символикой следует напомнить о мотиве гор или хрустальных дворцов, которые попадаются героям в их мифических приключениях, – мотив, сохранившийся и в европейском фольклоре. Наконец, позднее отражение той же символики находим в камне во лбу Люцифера и падших ангелов (по некоторым вариантам, камни оторвались при их падении), об алмазах на голове и в пасти змей и т. д. Разумеется, мы имеем дело с очень сложными верованиями, не раз переработанными и пересмотренными, но их фундаментальная структура все еще прозрачна: речь всегда идет о кристалле или волшебном камне, который оторвался от неба и упал на землю, но, несмотря на это, продолжает наделять уранической сакральностью, то есть ясновидением, мудростью, даром предвидения, способностью к полету и т. д.

Горный хрусталь играет важную роль в австралийской магии и религии, и столь же значительна его роль на просторах Океании и в обеих Америках. В соответствующих верованиях уранические происхождение камней не всегда очевидно, однако забвение первоначального происхождения – это частый случай в истории религий. Нам же было важно показать, что знахари в Австралии и в других регионах смутным образом увязывают свой дар с присутствием в их теле этих кристаллов. Это значит, что они чувствуют свое отличие от других людей, усвоив – в самом прямом смысле слова – священную субстанцию уранического происхождения.

Ритуалы вознесения

Чтобы лучше понять совокупность религиозных и космологических представлений, лежащих в основе шаманистической идеологии, следовало бы пересмотреть целую серию мифов и ритуалов вознесения. В следующей главе мы исследуем некоторые из них, наиболее важные, но в целом эта проблема не может быть здесь рассмотрена полностью, и нам придет-

ся вернуться к ней в одной из будущих работ. Пока что достаточно будет дополнить морфологию вознесения в шаманских инициациях некоторыми новыми аспектами, не претендуя на то, чтобы исчерпать этот сюжет.

У ниасцев тот, кто предназначен стать жрецом-провидцем, вдруг исчезает, унесенный духами (весьма вероятно, что юношу препровождают на небо); он возвращается в деревню через три-четыре дня, а если этого не происходит, тогда его начинают искать и обычно обнаруживают на верхушке дерева беседующим с духами. Он кажется лишившимся рассудка, и, чтобы он пришел в себя, необходимо принести жертвы. Инициация включает также ритуальное шествие к могилам, к водному источнику и к горе (см.: Loeb 1935: 155).

У ментавайцев будущего шамана уносят на Небо небесные духи и там он получает чудесное тело, подобное их телам. Обычно он заболевает и воображает, что попал на Небо (см.: Loeb 1929: 66; Loeb 1935: 195). После этих первых симптомов происходит церемония его инициации наставником. Иногда в ходе инициации или сразу же после нее обучаемый шаман теряет сознание, и его душа возносится на небо в лодке, влекомой орлами, чтобы встретиться с небесными духами и попросить у них снадобий (см.: Loeb 1929a: 78).

Как мы скоро заметим, инициационное вознесение наделяет будущего колдуна способностью летать. Действительно, повсюду в мире шаманам и колдунам приписывается дар полета, преодоления в мгновенье ока огромных расстояний и способность быть невидимым. Трудно решить, все ли колдуны, считающие, что могут переноситься по воздуху, испытали во время своего обучения экстатический или ритуальный опыт, построенный на вознесении, то есть получили ли они магический дар полета в результате инициации или в результате экстатического переживания, обнаружившего шаманское призвание. Можно предположить, что по меньшей мере часть из них действительно получила этот магический дар в результате и благодаря инициации. Многие свидетельства, констатирующие способность шаманов и колдунов к полету, никак не уточняют нам способа обретения этого дара, но весьма вероятно, что такое умолчание связано с несовершенством наших источников.

Как бы то ни было, во множестве случаев шаманское призвание или инициация непосредственно связаны с вознесением на Небо. Так, если приводить лишь некоторые примеры, великий провидец Басуто получил свое призвание вследствие экстатического переживания, когда он увидел, как крыша его хижины приоткрылась у него над головой, и он почувствовал, что возносится на Небо, где встретил множество духов (см.: Chadwick 1942: 50–51). Много похожих случаев было отмечено в Африке (см.: Ibid.: 94–95). У нуба будущему шаману кажется, что «дух схватил его сверху за голову» или «входит ему в голову» (Nadel 1946: 26). Большинство этих духов небесного происхождения (см.: Ibid.: 27), и можно предположить, что «одержимость» сопровождается трансом, имеющим характер вознесения.

В Южной Америке инициационное вознесение на небо или на очень высокую гору играет существенную роль (см.: Lublinski 1920–1921: 248). Например, у араукано болезнь, предрешающая, что быть карьере *мачи*, сопровождается экстатическим припадком, во время которого будущий шаман восходит на небо и встречает самого Бога. В ходе этого небесного пребывания сверхъестественные существа показывают ему снадобья, необходимые для лечения (см.: Metraux 1942: 316). Шаманская церемония у манаси включает нисхождение Бога в хижину, откуда должно произойти вознесение: Бог уносит с собой шамана на Небо. «Его вылет сопровождался толчками, от которых сотрясались стены святилища. Через несколько мгновений божество вернуло шамана на землю, который упал в святилище головой вниз» (Metraux 1944: 338).

Приведем, наконец, пример североамериканского инициационного вознесения. Знахарь племени виннебаго почувствовал, что он убит и после многих приключений вознесен на Небо, где встретился с Верховным существом. Небесные духи подвергли его испытанию: ему удалось убить медведя, слывшего неуязвимым, а затем он воскресил его, дунув на него. Наконец он спустился на землю и родился во второй раз*.

Основатель религии «пляска духов»[26], как, впрочем, и все основные пророки этого мистического движения, переживали экстатическое состояние, предрешившее их карьеру. Основатель, например, взобрался в трансе на гору и встретил красивую женщину, одетую в белое, которая открыла ему, что Хозяин жизни находится на вершине. Следуя советам женщины, пророк сбросил одежду, окунулся в реку и в состоянии ритуальной наготы предстал перед Хозяином жизни. Последний дал ему всякого рода наказы: не допускать белых на территорию, бороться с опьянением, отказаться от войны и полигамии и т. д.; затем он дал ему молитву, которую надо было передать людям (см.: Mooney[27] 1896: 633 sq.).

Воворка, самый известный пророк религии «пляска духов», испытал вознесение в восемнадцать лет: он уснул в середине дня и почувствовал, что его уносят в потусторонний мир. Он видел Бога и умерших, счастливых и вечно молодых. Бог дал ему послание к людям, посоветовав быть честным, работящим, милосердным и т. д. (см.: Ibid.: 771 sq.). Другой пророк, Джон Слокам из Пьюджет-Саунда, «умер» и увидел, как душа покидает его тело. «Я увидел вспыхнувший свет, много света... я посмотрел и увидел, что в моем теле больше нет души; оно умерло... моя душа покинула мое тело и поднялась к месту божьего суда... я увидел много света в своей душе, света, идущего от этой прекрасной страны...»**

Эти первоначальные экстатические переживания пророков послужили моделью для всех приверженцев религии «пляска духов». Последние,

---

* См.: Radin[25] 1941: 98–99. В данном случае мы имеем дело с полным комплексом инициации: смерть и воскресение (возрождение), вознесение, испытания и т. п.

** Mooney 1896: 752. Ср. сияние эскимосского шамана. О «месте божьего суда» ср. вознесение пророка Исаии, «Арда Вираф» и пр.

в свою очередь, после длительных плясок и пения впадают в транс: тогда они посещают области потустороннего и встречаются с душами умерших, с ангелами, а иногда даже с Богом. Таким образом, первоначальные вознесения основателя и пророков стали своего рода моделью для всех последующих преображений и приступов экстаза.

Вознесение на Небо присуще также *мидевивин*[28] — тайному обществу оджибвеев, сильно тяготеющему к шаманизму. В качестве типического примера можно привести видение девушки, которая, услыхав звавший ее голос, последовала за ним, взобралась по узкой тропинке и достигла наконец Неба. Там она встретила небесного Бога, давшего ей послание к людям*. Цель общества *мидевивин* — восстановить дорогу между Небом и Землей в том виде, в каком она была проложена при Сотворении; вот почему члены этого тайного общества периодически предпринимают экстатическое восхождение на Небо; этим они в какой-то мере преодолевают современный упадок Мироздания и человечества и возвращаются в первичное состояние, когда общение с Небом было легкодостижимым для всех людей.

Хотя здесь речь идет не о шаманизме как таковом, ибо и религия «пляска духов», и *мидевивин* являются тайными обществами, к которым каждый волен примкнуть при условии, что он пройдет определенные испытания или же проявит некоторую предрасположенность к экстазу, но в этих североамериканских религиозных течениях встречается много особенностей, характерных для шаманизма: техника экстаза, мистическое восхождение на Небо, нисхождение в Преисподнюю, беседа с Богом, полубожественными существами, душами умерших и т. д.

Как мы видели, вознесение на Небо играет существенную роль в инициации шамана. Ритуалы восхождения на дерево или столб, мифы о вознесении или магическом полете, экстатическое переживание левитации, полета, мистического хождения на Небо и т. д. — все эти действия являются решающими в призвании шамана или его посвящении. Иногда эта совокупность практических приемов и религиозных представлений кажется тесно связанной с мифом о древней эпохе, когда сообщение между Небом и Землей было намного проще. Рассматриваемая под этим углом зрения практика шаманизма намекает на восстановление этого изначального мифического времени, а шаман предстает как привилегированная личность, которая для себя лично обрела условия счастливого человеческого состояния, бывшего на заре времен. Множество мифов, отдельные из которых мы приведем в последующих главах, иллюстрируют это райское состояние illud tempus**, которое шаманы иногда постигают, впадая в экстаз.

---

* Г.Р. Скулкрафт в передаче Петтаццони (Pettazzoni 1922: 299 sq.).

** время оно (*лат.*).

Глава V

СИМВОЛИКА ОДЕЖДЫ И БУБНА ШАМАНА

Предварительные замечания

Одежда шамана сама по себе представляет иерофанию и религиозную космографию: в ней обнаруживается не только присутствие священного, но и космическая символика, а также метапсихический итинерарий. При внимательном рассмотрении система шаманизма проявляется в одежде столь же отчетливо, как и в шаманских мифах и технике*.

Зимой алтайский шаман надевает свою одежду на рубашку, а летом – прямо на голое тело. У тунгусов и зимой и летом практикуется только второй из этих обычаев. То же происходит у других арктических народов (см.: Holmberg (Harva) 1938: 500), однако на северо-востоке Сибири и у большинства эскимосских племен не существует собственно шаманской одежды**. Шаман обнажается до пояса, и (у эскимосов, например) из одежды на нем остается один лишь пояс. Такая квазиобнаженность, весьма вероятно, имеет религиозное значение, даже если жара, царящая в северных жилищах, сама по себе представляется достаточной для объяснения этого обычая. В любом случае, идет ли речь о ритуальной наготе (как у эскимосских шаманов) или об особом облачении для шаманского действа, важно, что последнее не осуществляется в повседневной профанной одежде. Даже если не существует особой шаманской одежды, ее заменяет шапка, пояс, бубен и другие магические предметы, составляющие часть священного облачения шамана и воспринимаемые как его одеяние. Так, например, Радлов (см.: Radlov 1884/2: 17) уверяет, что черневые татары, шорцы и телеуты не знают шаманской одежды. Все же нередко случается (как, например, у лебе-

---

* Общие исследования по шаманской одежде: Васильев 1910; Donner 1920 (особенно p. 10–20); Nioradze 1925; Karjalainen 1927: 255–259; Findeisen 1931 (особенно p. 311–313); Lindgren 1935: 365 sq.; Holmberg (Harva) 1922; 1938: 499–525; Partanen 1941–1942: 18 sq.; см. также: Stieda 1887: 286; Mikhailowski 1894–1895: 81–85; Lehtisalo 1927: 147 sq.; Sandschejew 1927: 979–980; Ohlmarks 1939a: 211–212; Donner 1933a: 226–227; 1933b (особенно p. 78–84); Jochelson[1] 1910–1924: 169 sq., 176–186 (якуты), 186–191 (тунгусы); 1931: 107–118; Shirokogorov 1835a: 287–303; Schmidt 1949/9: 251 sq., 694 sq. (алтайцы, абаканские татары).

** Она сводится к кожаному поясу, на который подвешена бахрома из кожи карибу и небольшие костяные фигурки, см.: Rasmussen 1929: 114. Основным ритуальным инструментом эскимосского шамана остается бубен.

динских татар – см.: Harva 1938: 501), что камлание не может состояться без повязки на голове.

Одежда сама по себе представляет духовный микрокосм, качественно отличающийся от окружающего профанного пространства. С одной стороны, она является почти законченной символической системой, с другой – благодаря освящению она насыщена множеством духовных сил, прежде всего духами. Самим фактом облачения в нее или манипулирования ее заменяющими предметами шаман выходит за рамки профанного пространства и готовится вступить в общение с духовным миром. Обычно эта готовность есть почти конкретное вступление в этот мир, ибо он облачается в свою одежду после долгих приготовлений перед шаманским трансом.

Претендент должен опознать в своих видениях точное место, где находится его будущая одежда, и он сам идет на ее поиски*, [2]. Затем ее выкупают у родственников покойного шамана, и в качестве ее цены (например, у бираченов) отдают лошадь. Но одежда не может покинуть род (см.: Shirokogorov 1935a: 302), ибо в определенном смысле в ней заинтересован весь род. Не только потому, что ее делали или покупали на даяния всего рода, но в первую очередь потому, что она насыщена духами, и ее не вправе носить тот, кто не знает, как их усмирять: все сообщество озабочено возможными последствиями этого (см.: Ibid.: 302).

Одежда точно так же вызывает чувства страха и осторожности, как и любое другое «вместилище духов» (см.: Ibid.: 301). Когда она совсем износилась, ее вешают на дерево в тайге: «духи», в ней обитающие, покинут ее и явятся, чтобы вселиться в новую одежду (см.: Ibid.: 302).

У оседлых тунгусов после смерти шамана одежда хранится в его доме: населяющие ее «духи» заявляют о себе, шевеля ею, двигая ее и т. д. Кочевые тунгусы, как большинство сибирских племен, оставляют одежду рядом с могилой шамана (см.: Ibid.: 301; Harva 1938: 499 и др.). Во многих местах одежда становится нечистой, если она использовалась при лечении больного, который скончался. Это относится и к бубнам, которые оказались бесполезны при лечении (см.: Donner 1920: 10).

Сибирская одежда[3]

Согласно Шашкову[4] (который писал почти столетие назад), каждый сибирский шаман должен иметь: 1) кафтан с металлическими бляшками и фигурками, изображающими мифических животных; 2) маску (у самоедских *тадибеев* это платок, которым завязывают глаза, чтобы шаман

* Повсеместно наблюдается прогрессирующая деградация ритуальных принадлежностей одежды: когда-то енисейский шаман сам забивал оленя, из кожи которого должны были сшить ему костюм; в наши дни он покупает кожу у русских (см.: Nioradze 1925: 62).

мог проникнуть в мир духов, пользуясь своим собственным внутренним светом); 3) железную или медную пектораль; 4) шапку, которую автор считает одним из основных шаманских атрибутов. У якутов на спине кафтана, посредине, среди бляшек, представляющих «солнце», вырезан круг; он именуется, по Серошевскому (Sieroszewski 1902: 320)[5], «дырой солнца» — *ойбон-кюнга*, но обычно считается, что это изображение Земли с дырой в центре, через которую шаман проникает в Преисподнюю (см.: Nioradze 1925: fig. 16; Harva 1938: fig. 1)*. На спине изображены также растущий месяц и железная цепь — символы могущества и силы шамана (Mikhailowski 1894–1895: 81)**. Железные бляшки служат, по словам шаманов, для защиты от злых духов. Пришитые кусочки меха символизируют перья (см.: Ibid.: 51 — по Припузову).

На добротной одежде якутского шамана, утверждает Серошевский (см.: Sieroszewski 1902: 320), должно быть нашито от 30 до 40 фунтов металлических украшений. Прежде всего звон украшений превращает пляску шамана в адскую сарабанду. Эти металлические предметы обладают «душой» и не ржавеют. «Вдоль рукавов расположены полосы, изображающие кости руки, *табытала*. По бокам нагрудной стороны нашиты маленькие полоски, представляющие ребра, *ойогос тимиря*; чуть повыше большие круглые бляшки обозначают женские груди[6], печень, сердце и другие внутренние органы. Часто нашивают фигурки священных животных и птиц. Подвешивают и маленький металлический *эмэгэт* (Дух безумия) в виде небольшого челна с подобием человека» (см.: Ibid.: 321). Значение и роль каждого из этих предметов станут яснее из далее изложенного.

У северных и забайкальских тунгусов преобладают два типа одежды: один — в виде утки, а другой — в виде оленя. Жезлы имеют резное навершие, выполненное так, чтобы сообщить ему сходство с головой лошади. У кафтана со спины свисают ленты шириной 10 см и длиной до одного метра, именуемые *кулин*, что значит змеи***. «Лошади», как и «змеи», используются при хождении шамана в Преисподнюю. Согласно Широкогорову (см.: Shirokogorov, 1935a: 290), железные предметы тунгусов — луна, солнце, звезды и т. д. — заимствованы у якутов. Змеи взяты у бурят и тюрков, лошадь — у бурят. (Эти уточнения следует иметь в виду при решении проблемы южных влияний на североазиатский и сибирский шаманизм.)

---

* Далее мы увидим (с. 346 и сл.), насколько цельную космологию выражает подобный символ.

** Конечно же, двойная символика «железа» и «цепи» намного сложнее.

*** У бираченов его называют *табйан* — «boa constrictor» [удав]: Shirokogorov 1935a: 301. Поскольку эта змея неизвестна в северных областях, это является еще одним важным доказательством центральноазиатских влияний на комплекс сибирского шаманизма.

Бурятская одежда

Паллас[7], писавший во второй половине 18-го столетия, обрисовывает одну из бурятских шаманок: у нее было два жезла, завершавшихся лошадиными головами и обвешанных бубенцами; с ее плеч до самой земли ниспадали 30 «змей» из черного и белого меха; ее шапка была исполнена в виде железного шлема с тремя выступами, напоминающими оленьи рога*. Но наиболее полным описанием бурятского шамана мы обязаны Агапитову и Хангалову (Агапитов, Хангалов 1883: 42–44; ср.: Mikhailowski 1894–1895: 82; Nioradze 1925: 77). Он должен иметь: 1) шубу (*оргой*), белую у «белого» шамана (которому помогают добрые духи) и черную у «черного» шамана (чьи помощники – злые духи); на шубу нашито множество металлических фигурок, представляющих лошадей, птиц и т. д.; 2) шапку в виде рыси; после пятого омовения (происходит спустя некоторое время после инициации) шаман получает железный шлем (см.: Агапитов, Хангалов, рис. 3, табл. II) с двумя выступами, изогнутыми наподобие рогов; 3) «конные трости» из дерева или металла; первую из них изготавливают накануне первой инициации, заботясь о том, чтобы не погубить березу, от которой отрубили палку; вторую, металлическую, получают только после пятой инициации; верх этой палки выполнен в виде головы лошади, и она украшена несколькими бубенчиками.

Вот описание, представленное в «Пособии» бурятского шамана, переведенном с монгольского Партаненом: «Железный колпак, верх которого состоит из нескольких металлических колец и украшен рогами; сзади свисает металлическая цепь из девяти звеньев, снизу на ней висит кусок железа в форме копья – это называется позвоночник (nigurasun; ср. тунгусское *nikima*, *nikama* – позвонок)[8]. Некогда с каждой стороны колпака было по кольцу и три витых кованых стержня длиной с вершок (4,445 см), которые назывались *колбугас* (*qolbugas* – союз, быть в связке или в паре; привязанность, связь). С обеих сторон колпака и сзади прикреплены ленты – шелковые, ситцевые или из тонкого сукна и меха различных диких и домашних животных, сплетенные наподобие змей; наконец к нему прикрепляют хлопчатобумажную бахрому цвета шкуры Кёрюне (Körune), белки и ласки. Этот убор называется майхабчи (maiqabtchi – покрытие головы).

К полоске хлопчатобумажной ткани почти 30 см шириной, образующей ленту, которая прикрепляется к вороту одежды, подвешиваются разнообразные изображения змей и диких животных. Это называется *далабчи* (*dalabtchi* – крыло) или *зибер* (*ziber* – плавник или крыло)» (Partanen 1941–1942: 18, § 19–20).

* Pallas 1776/3: 181–182. Описание одежды другой бурятской шаманки из-под Селенгинска (Telenginsk) приводит Й.Г. Гмелин (см.: Gmelin 1752/ 2: 11–13).

«Два жезла в виде костылей около двух локтей в длину [фр. локоть = 120 см] (щедро украшенные) с навершиями в виде лошадиной головы, а к ее шее подвешено кольцо с тремя *колбугасами* (qolbugas), именуемое гривой лошади; к их нижним концам прикреплены такие же *колбугасы*, именуемые хвостом лошади. Спереди к этим навершиям таким же образом приделаны кольцо *колбуга* и миниатюрное стремя, копье и сабля, топор, молот, челн, весло, наконечник гарпуна — все из металла; под ним, как и выше, прикреплены три *колбугаса*. Все четыре кольца *колбугаса* именуются ногами, а оба жезла называются словом *сорби* (sorbi).

Хлыст, кнутовище которого *сукаи* (suqai) покрыто шкурой мускусной крысы, восемь раз обернутой вокруг него, с железным кольцом и тремя *колбугасами*, молотом, саблей, копьем, палицей (все в миниатюре); кроме того, к нему прикреплены цветные ситцевые и шелковые ленты. Все вместе называется хлыстом «живых вещей». При камлании он (*бёге*) держит его под руками, наряду с одним из *сорби*; без последнего он может обойтись, если камлает в юрте» (Ibid.: 19, § 23–24).

Многие из приведенных деталей появятся далее еще раз. Пока что отметим важность, придаваемую «лошади» бурятского шамана; это одно из специфических для центрально- и североазиатского шаманизма средств шаманских перемещений, и мы еще будем сталкиваться с ним повсеместно. Шаманы ольхонских бурят имеют, кроме того, сундучок, куда они складывают свои магические предметы (бубны, конные трости, шубу, бубенчики и т. д.), который обычно украшен изображениями солнца и луны. Нил, епископ Ярославский, упоминает еще два предмета экипировки бурятских шаманов: *абагалдей* — чудовищную маску из кожи, дерева и металла[9], на которой изображена огромная борода, и *толи* — металлическое зеркало с фигурками двенадцати животных, которое укрепляется на животе или за спиной или же иногда пришивается прямо к кафтану. Но, согласно Агапитову и Хангалову (1883: 44), эти два предмета почти исчезли из употребления*. Мы вскоре вернемся к их использованию и их значению в религиозном комплексе.

Алтайская одежда

Описание алтайского шамана у Потанина оставляет впечатление, что его одеяние полнее и сохранилось лучше, чем одежда сибирских шаманов. Его кафтан скроен из козьей или оленьей шкуры. Множество лент и платков, пришитых к халату, изображают змей; некоторые из них скроены в виде змей с двумя глазами и разинутой пастью. Хвосты больших змей раздвоены, и порой на три змеи приходится одна голова. Го-

* О зеркале, колокольчиках и других магических предметах бурятского шамана см. также: Partanen 1941–1942: § 26.

ворят, что богатый шаман должен иметь 1070 змей*. Существует также множество металлических предметов, среди которых миниатюрный лук со стрелами для устрашения духов**. На спине к халату пришиты шкурки животных и два медных круга. Ворот отделан бахромой из перьев черной и серой совы. У одного шамана к вороту были пришиты семь кукол, у каждой из которых на месте головы торчало перо серой совы. Это, — объяснял он, — семь небесных девственниц, а семь бубенцов служили голосами семерых девственниц, призывавших к себе духов***. Обычно их девять, и они считаются дочерьми Ульгеня (см., напр.: Harva 1938: 505).

Из других предметов, прикрепленных к шаманской одежде, каждый из которых является носителем какого-либо религиозного смысла, отметим следующие. У алтайцев: два маленьких чудовища, обитатели царства Эрлика, *юпта* и арба, изображенные (один из черного или коричневого шелка, другой — из зеленого) с двумя парами ног, хвостом и с приоткрытой пастью (см.: Ibid.: Fig. 69–70, по Анохину). У народов Крайнего Севера: изображения водоплавающих птиц, таких как чайка или лебедь, символизирующих погружение шамана в подводный ад, — к этому представлению мы еще вернемся, рассматривая верования эскимосов; множество мифических животных (медведь, собака, орел с кольцом вокруг шеи обозначают, по словам енисейцев, что царская птица служит шаману — см.: Nioradze 1925: 70); и даже изображения мужских половых органов (см.: Ibid.), которые также подкрепляют святость одежды[4*].

---

* Севернее змеиная семантика этих лент почти утрачивается в пользу нового магико-религиозного осмысления. Так, например, некоторые шаманы у остяков заявляли Каю Доннеру, что ленты имеют такое же свойство, как и волосы (см.: Donner 1920: 12); там же (p. 14, fig. 2) приводится костюм остякского шамана с множеством лент, свисающих до самой земли; ср.: Holmberg (Harva) 1938, fig. 79. Якутские шаманы называют ленты «волосами» (см.: Ibid.: 516). Мы присутствуем при смене значения — процесс достаточно распространенный в истории религий: магико-религиозное значение змеи — значение, неизвестное большинству северных народов, — заменено в предмете, который повсюду представляет «змей», то есть магико-религиозным значением «волос». Ибо длинные волосы сами по себе говорят о сильном магико-религиозном даре, сосредоточенном, как и следовало ожидать, в колдунах (например, *муни* в «Ригведе» (X, 136, 7), царях (например, вавилонские цари), героях (Самсон) и т. д. Но свидетельство шамана, опрошенного Каем Доннером, остается скорее изолированным.

** Еще один пример изменения значения, коль скоро лук и стрелы являются прежде всего символом магического полета и в качестве такового относятся к комплексу шаманского вознесения.

*** Потанин 1883/4: 49–54; ср.: Mikhailowski 1894–1895: 84; Holmberg (Harva) 1938: 595; Schmidt 1949/9: 254 sq.

4* Можно задуматься, не является ли сосуществование двух сексуальных символов (см., напр.: Nioradze 1925, fig. 32, по Анучину) в одном орнаменте смутной реминисценцией ритуальной бисексуальности. Ср. также: Shimkin 1939: 161.

Шаманские зеркала и шапки

У различных групп северных тунгусов и маньчжуров (тунгусы Хингана, бирачены и т. д.) медное зеркало играет важную роль (см.: Shirokogorov 1935a: 296). Оно явно китайско-маньчжурского происхождения (см.: Ibid.: 299), но магическая символика этого предмета варьирует от народности к народности: говорят, что зеркало помогает шаману «увидеть мир» (то есть сосредоточиться), «локализовать духов» и отражает человеческие недостатки и т. д.[10].

Что касается шапки, некоторые племена (например, самоеды-юраки) считают ее важнейшей частью шаманской одежды. «По словам этих шаманов, большая часть их силы спрятана в их шапке» (Donner 1920: 11). «Вот почему обычно, когда шаманское представление осуществляется по просьбе русских, шаман делает это для вида, без шапки» (Donner 1933a: 227). «Когда я их об этом расспрашивал, они отвечали, что, камлая без шапки, они лишены настоящей силы и поэтому вся церемония — это только пародия, предназначенная прежде всего для развлечения присутствующих» (Donner 1920: 11)*. В Западной Сибири она представлена широкой повязкой, обмотанной вокруг головы, к которой подвешены ящерицы и другие животные-хранители, а также множество лент. К востоку от реки Кеть шапки «то напоминают венец, украшенный оленьими рогами из железа, то он вырезан в виде медвежьей головы с прикрепленными к нему основными частями шкуры с головы» (Kai Donner 1933a: 228; см. также: Harva 1938: 514, fig. 82, 83, 86). Наиболее распространенный тип представлен оленьими рогами (см.: Harva 1938: 516 sq.), хотя у восточных тунгусов некоторые шаманы утверждают, что рога, украшающие их шапку, являются лосиными. Кроме того, как на севере, у самоедов, так и на юге, у алтайцев, шаманские шапки украшены птичьими перьями — лебяжьими, орлиными, совиными. Так, например, используются перья серебристого орла или серой совы у алтайцев (Потанин)**, перья совы — у сойотов и карагассов и т. д. (см.: Ibid.: 508 sq.). Некоторые телеутские

---

* То важное значение, которое придается шапке, подкрепляется также древними наскальными рисунками бронзового века, на которых шаман снабжен шапкой, четко обозначенной, но все остальные атрибуты, указывающие его ранг, могут отсутствовать (см.: Donner 1933a: 227), ср. выше, с. 146. Однако Карьялайнен не считает исконной шаманскую шапку у вогулов и остяков; он скорее допускает здесь самоедское влияние (ср.: Karjalainen 1927: 256 sq.). В любом случае вопрос остается открытым. *Баксы* у казахов «...надевает традиционный *малахай*, вид шапки из низко свисающей за спиной каракульчи или лисьего меха. Некоторые *баксы* носят не менее странный головной убор из войлока, украшенного красным шелком и верблюжьим волосом; другие, — в частности, в степях долины Сырдарьи, Чу, Приаралья — носят тюрбан, почти всегда голубой» (Castagné 1930: 66–67).

** См. новое обширное исследование А.В. Анохина по алтайскому головному убору (Анохин 1924: 46 и сл.).

шаманы делают шапки из шкурки серой совы и оставляют в качестве украшения крылья, а иногда и голову (Mikhailowski 1894–1895: 84)*.

Орнитологическая символика

Ясно, что благодаря подобным украшениям шаманская одежда должна наделять шамана новым магическим телом в образе животного. Три основных ее типа – это птица, олень (лось) и медведь, но особенно птица. Мы еще вернемся к значению облачений в виде оленя и медведя. Здесь же обратимся к орнитоморфной одежде[11]. Птичьи перья встречаются почти повсеместно при описаниях шаманской одежды. Прежде всего, сама конструкция одежды стремится к тому, чтобы как можно точнее подражать птичьим формам. Так, шаманы у алтайцев – у минусинских татар, телеутов, сойотов и карагасов, старательно придают своей одежде сходство с совой (см.: Harva 1938: 504 sq.). Сойотский костюм даже можно рассматривать как идеальную орнитофанию (см.: Ibid.: 507–508, 519–520, fig. 71–73, 87–88). Особенно стремятся изобразить орла (см.: Sternberg 1930: 145). У гольдов также преобладает одежда, имитирующая птицу (см.: Shirokogorov 1935a: 296). То же можно сказать о более северных сибирских народах – долганах, якутах и тунгусах. Обувь тунгусского шамана имитирует птичьи лапы (см.: Harva 1938: 511, fig. 76). Самая сложная форма орнитоморфной одежды встречается у якутских шаманов: на их одеянии представлен весь птичий скелет из железа (см.: Shirokogorov 1935a: 296). К тому же, как полагает тот же автор, центром распространения одежды в виде птицы, похоже, является область, занятая теперь якутами.

Даже там, где одежда не имеет явно орнитоморфного образа, как, например, у маньчжуров, испытавших сильное воздействие ряда последовательных волн со стороны сино-буддистской культуры (см.: Ibid.: 296), головное украшение сделано из птичьих перьев и уподоблено птице (см.: Ibid.: 295). У монгольского шамана «крылья» на плечах, и он ощущает, что превращается в птицу, как только надевает свою одежду (см.: Ohlmarks 1939a: 211). Вероятно, когда-то орнитоморфный мотив у алтайцев был более выражен (см.: Harva 1938: 504). В наше время только жезл баксы у казахов украшен перьями совы (см.: Castagné 1913: 67).

Ссылаясь на своего тунгусского информанта, Широкогоров уточняет, что птичья одежда обязательна для полета в иной мир: «Он говорит, что туда легче добраться, когда одежда легкая» (Shirokogorov 1935a: 296). По той же причине в легендах женщина-шаманка взлетает, как только при-

---

* Однако в некоторых местах шаман не вправе сразу же после своего посвящения носить шапку из серой совы. В ходе камлания духи подскажут, в какой момент новый шаман без опасности для себя может надеть шапку и другие внешние атрибуты.

касается к магическому перу (см.: Ohlmarks 1939a: 211–212)*. А. Ольмаркс полагает, что этот комплекс имеет северное происхождение и должен быть напрямую связан с верой в «духов-помощников», которые содействуют шаману в его полете (см.: Ibid.: 211). Однако, как мы уже видели и увидим далее, та же воздушная символика встречается в мире почти повсеместно и именно в связи с шаманами, колдунами и мифическими существами, которых они порой воплощают.

Кроме того, следует считаться с мифической связью, существующей между Орлом и шаманом. Вспомним, что Орел почитается в качестве отца первого шамана, что он играет важную роль в самой инициации шамана, что, наконец, он находится в центре мифического комплекса, включающего Мировое древо и экстатическое странствие шамана. Нельзя упускать из виду и то, что Орел представляет в какой-то мере Верховное существо, даже когда оно очень близко к солярному божеству. Все эти элементы, как нам представляется, содействуют вполне очевидному осмыслению религиозной символики шаманской одежды: когда ее надевают, речь идет о том, чтобы вновь погрузиться в мистическое состояние, явленное и закрепленное в результате длительных инициационных переживаний и церемоний.

Символика скелета

Эта символика присутствует, среди прочего, на шаманской одежде в виде металлических предметов, имитирующих кости, которые, таким образом, должны придать сходство со скелетом, пусть и частичное (см., напр.: Findeisen 1931, fig. 37–38, по Анучину[12], fig. 16 и 37). Некоторые авторы, в том числе Харва (см.: Holmberg (Harva) 1922: 14 sq.), полагали, что имеется в виду скелет птицы. Но Трощанский показал еще в 1902 году, что, по крайней мере у якутского шамана, эти железные «кости» имитируют человеческий скелет. Один из енисейцев сообщил Каю Доннеру, что кости являются скелетом самого шамана**. Харва, в свою очередь (см.: Ibid.: 514), уверился в том, что речь идет о человеческом скелете, хотя Э. Пекарский выдвинул тем временем (в 1910 г.) другую гипотезу[13], а именно: что следует говорить о комбинации человеческого и птичьего скелетов. У маньчжуров «кости» выполнены из железа или из меди, и

* В фольклоре мотив полета при помощи птичьих перьев весьма распространен, особенно в Северной Америке, см.: Thompson 1933/3: 10, 381. Еще шире распространен мотив волшебницы-птицы, выходящей замуж за человека и улетающей, как только ей удается овладеть своими крыльями, которые муж долго прятал. См. также далее легенду о бурятском шамане, улетающем на волшебной лошади с восемью ногами (см.: Ibid.: 408).

** См.: Donner 1928: 15; 1933b: 80. Впоследствии автор, кажется, изменил свою точку зрения, см.: Donner 1933a: 228.

шаманы утверждают (по крайней мере в наше время), что они изображают крылья (см.: Shirokogov 1935a: 294). Все же нельзя не подозревать, что во многих случаях в них усматривали изображение человеческого скелета. Финдайзен приводит изображение (Fig. 39) металлического предмета, удивительно точно воспроизводящего большую берцовую кость человека (Berliner Museum fur Volkerkunde [Берлинский этнографический музей]).

Как бы то ни было, обе гипотезы сводятся, по существу, к одной исходной идее: в стремлении подражать человеческому или птичьему костяку шаманская одежда утверждает особый статус того, кто в нее облачается, то есть некто, познавший смерть и воскресший. Мы видели, что якуты, буряты и другие сибирские народности считают, что шаманов якобы умерщвляют духи их предков, которые, «сварив» их тело, пересчитывают кости и ставят их на место, соединяют железом и покрывают новой плотью[14]. У охотничьих племен кости представляют собой последний источник жизни как для человека, так и для животного, — источник, из которого по желанию род людской может восстановиться. Именно поэтому кости добытой дичи не разбивают, но заботливо собирают и хранят в соответствии с обычаем, то есть зарывают, кладут на помост или подвешивают на деревьях, бросают в море и т. д.*[,15]. В этом отношении захоронение животных точно следует обычаю обращения с людьми (см.: Harva 1938: 440–441), ибо и у тех, и у других душа пребывает в костях и, следовательно, можно надеяться на воскресение индивидов из их костей.

Итак, скелет, представленный на одежде шамана, обобщает и воспроизводит весь драматизм инициации, то есть драматизм смерти и воскресения. Не важно, считается ли он костяком человека или животного. И в том, и в другом случае речь идет о жизненной субстанции, об изначальном материале, сохраненном мифическими предками. Человеческий скелет является в каком-то смысле архетипом шамана, коль скоро последний представляет семью, в которой последовательно появлялись предки-шаманы. (Кстати, семейные корни обозначаются словом «кость»; говорят «от кости N», в смысле «потомок N»). Птичий костяк несет в себе ту же идею: с одной стороны, первый шаман родился от союза орла и женщины; с другой — шаман и сам стремится к перевоплощению в птицу и к полету; по сути *он есть* птица в меру того, что ему, как и ей, открыт доступ в вышние пределы. В случаях, когда этот костяк — или маска — превращает шамана в другое животное (лося и т. д.), мы имеем дело со сходными представлениями**, ибо мифическое животное-предок

---

* Ср.: Holmberg (Harva) 1925: 34 sq.; 1938: 434 sq.; Friedrich 1943: 194 sq.; Meul 1946: 234 sq. — с очень обширной документацией.

** Например, одежда тунгусского шамана представляет оленя, чей костяк намечен металлическими пластинами. Его рога тоже из железа. По якутским преданиям, шаманы сражаются между собой в образе быков и т. п., ср.: Friedrich 1943: 212.

рассматривается в качестве неистощимой матрицы жизни вида — матрицы, осознаваемой в костях этого животного. Воздержимся от рассуждений о тотемизме. Речь идет, скорее, о мистических связях между человеком и его добычей — связях, основополагающих для охотничьих общин, — которые в последнее время достаточно убедительно были выявлены Фридрихом и Мёйли.

Возрождение из костей

Вера в то, что добытое на охоте или домашнее животное может возродиться из своих костей, встречается также и в других регионах, помимо Сибири. Джеймс Фрэзер уже приводил некоторые американские примеры*, [16]. По данным Фробениуса, этот мифический и ритуальный мотив еще бытует у аранда, у континентальных племен Южной Америки, у бушменов и хамитских племен Африки (см.: Frobenius 1933: 183–185). Фридрих дополнил и обобщил африканские данные (см.: Friedrich 1939: 184–189), справедливо рассматривая их как отражение пастушеского менталитета. Этот мифо-ритуальный комплекс сохранился, впрочем, и в более развитых культурах как в недрах самой религиозной традиции, так и в форме сказок**. В одной из гагаузских легенд рассказывается, как Адам, дабы женить своих сыновей, собрал кости различных животных и попросил Бога оживить их (см.: Coxwell 1925: 422). В армянской сказке охотник присутствует на свадьбе лесных духов. Его приглашают на пир; он воздерживается от еды, но оставляет у себя бычье ребро, которым его угостили. После того, как духи собрали все кости животных, чтобы их оживить, им пришлось заменить недостающее ребро ореховой веткой (см.: Coxwell 1925: 1020)***.

В связи с этим можно вспомнить один эпизод из «Младшей Эдды» — происшествие с козлом Тора. Отправившись в путь на колеснице со свои-

---

* Многие индейцы миннетари «верят, что кости убитых и разделанных ими бизонов возрождаются для новой жизни, вновь обрастая мясом и нагуливая жир, и их снова можно будет убить, начиная со следующего июня». Так же думают дакоты, эскимосы Баффиновой Земли и Гудзонова залива, боливийские юракаре, лапландцы и др. См.: Frazer 1913a/2: 237, 247, 256 sq.; 1935/2: 231 sq.; ср.: Saintyves 1923: 39 sq.; Edsman 1949: 151 sq.

** Вальдемар Люнгман (см.: Liungman 1938/2: 1078 sq.) отмечает, что запрет разбивать кости животных обнаруживается в еврейских и древнегерманских сказках, на Кавказе, в Трансильвании, в Австрии, в альпийских областях, во Франции, в Бельгии, Англии и Швеции. Но, рабски следуя диффузионистскому тезису, шведский ученый полагает, что все эти верования восточного происхождения и относительно поздние.

*** Т. Лехтисало приводит сходное происшествие с одним из героев Гесериады: забитая и съеденная корова возрождается из своих собственных костей, но одной кости не хватает (см.: Lehtisalo 1937: 19).

ми козлами, Тор остановился у одного крестьянина. «А вечером Тор взял и зарезал своих козлов. Потом освежевал туши и положил в котел. А когда мясо сварилось, сел ужинать со своими спутниками. Позвал Тор к ужину и хозяина с женою да детьми... Потом Тор разложил перед очагом козлиные шкуры и велел хозяину и домашним его кидать кости в те шкуры. А Тьяльви, хозяйский сын, взяв бедренную кость козла и насадив на нож, расколол и выковырял мозг. Тор заночевал там, а спозаранку встал, оделся и, подняв молот свой, Мьёллнир, освятил им шкуры. Встали козлы, но один хромал на заднюю ногу» («Gylfaginning», гл. 26, с. 49–50, пер. Ж. Дюмезиля [Dumezil 1948: 45–46])*, [17, 18]. Данный эпизод свидетельствует о сохранении у древних германцев архаической концепции охотничьих и кочевых народов. Это необязательно является особенностью «шаманистического» менталитета. И все-таки мы здесь привели ее, имея в виду анализ реликтов индоиранского шаманизма после изложения общих положений теории и практики шаманизма.

В связи с воскрешением из костей можно было бы рассмотреть также известное видение Иезекииля, хотя оно и вписывается в совершенно иную религиозную перспективу, чем приведенные выше примеры: «Была на мне рука Господа, и Господь вывел меня духом и поставил меня среди поля, и оно было полно костей... И сказал мне: сын человеческий! оживут ли кости сии? Я сказал: Господи Боже! Ты знаешь это. И сказал мне: изреки пророчества на кости сии и скажи им: "Кости сухие! Слушайте слово Господне!" Так говорит Господь Бог костям сим: вот я введу дух в вас, и оживете... и узнаете, что я Господь. Я изрек пророчество, как повелено было мне; и когда я пророчествовал, произошел шум, и вот движение, и стали сближаться кости, кость с костью своею. И видел я, и вот жилы были на них, и плоть выросла...» и т. д. (Иез. 37: 1–8)**.

А. Фридрих называет также изображение, открытое Грюнведелем среди руин храма в [ущелье] Сенгим-агыз (Sängimäghiz), где представлено воскресение человека из собственных костей — воскресение, произошедшее по благословению буддийского монаха (см.: *Grünwedel* 1924/2: 68–69, fig. 62; Friedrich 1943: 230). Неуместно углубляться в детали, затрагивающие иранское влияние на буддийскую Индию, как и обращаться к еще мало изученному вопросу о симметрии в тибетской и иранской традициях. Как отметил в свое время И.И. Моди (см.: Modi 1922: I sq.; Friedrich 1943: 237), имеется поразительное сходство между тибетским и иранским обычаями выставлять трупы. И те, и другие оставляют тела на съедение псам и грифам. Для тибетцев очень важно, что труп превращается в

---

* Этому эпизоду посвящено основательное исследование К.В. фон Сюдова (Sydow 1910), которое использовал Эдсман (Edsman 1949: 52 sq.).

** См. также «Книгу мертвых» (гл. CXXV): в Египте кости тоже следовало хранить для воскрешения. По одной ацтекской легенде, люди появились из костей, принесенных из-под земли; см.: Alexander 1920: 90.

костяк. Иранцы помещают кости в *астодан* — «хранилище костей», где они дожидаются воскресения*. Можно рассматривать этот обычай как пережиток пастушьего менталитета.

В магическом фольклоре Индии некоторым святым и йогам приписывается способность воскрешать мертвых по их костям или из пепла; так поступал, например, Горахнатх (Gorakhnath) (см., напр.: Briggs: 189, 190); здесь небезынтересно упомянуть, что этот знаменитый маг считается основателем одной из тантрийских сект, Канпхата-йоги (Kanphata), в связи с которой у нас будет возможность отметить ряд других пережитков шаманства. Наконец, поучительно напомнить о некоторых буддийских медитациях, целью которых является созерцание тела, превращающегося в костяк**, о важной роли человеческого черепа и костей в ламаизме и тантризме (Bleichsteiner 1937: 222 sq.; Friedrich 1943: 211), о пляске скелетов в Тибете и Монголии (Bleichsteiner 1937: 222; Friedrich 1943: 225), о роли, которую играет брахмарандхра (= sutura frontalis***) в тибето-индийских техниках экстаза и в ламаизме (Eliade 1936: 321 sq., 401; Friedrich 1943: 236), и т. д. Все эти ритуалы и концепции являются частью разнообразных систем, однако при этом обнаруживается, как нам кажется, что древняя традиция отождествления жизненного начала с костяком еще не совсем исчезла с азиатского религиозного горизонта.

В шаманских ритуалах и мифах костяк выполняет и иные функции. Так, например, когда васюганский шаман отправляется на поиски души больного, для экстатического перехода в иной мир ему нужна лодка, и в качестве таковой он использует короб, а вместо весла орудует лопаточной костью (Karjalainen 1927/2: 335). В этой связи следует также упомянуть и гадание по лопатке барана или овцы, весьма распространенное у калмыков, киргизов, монголов, по лопатке тюленя у коряков[4*, 19]. Гадание само по себе — это техника, близкая к актуализации духовных реаль-

---

* Ср. дом из костей в одной из великорусских сказок: см.: Coxwell 1925: 682. В свете этих данных было бы интересно пересмотреть иранский дуализм, противопоставляющий, как известно, «духовному» термин ushtana «костный». К тому же, на что обращает внимание Фридрих (Friedrich 1943: 245 sq.), демон Астовидату, то есть «костолом», не лишен связей со злыми духами, беспокоящими якутских, тунгусских и бурятских шаманов.

** Pozdneew 1928: 24. К «медитациям о смерти» в даосизме ср.: Rousselle 1932 (в частности, p. 30 sq.).

*** Лобный шов (*лат.*).

4* Основное уже было сказано Р. Андре[20] (Andrée 1906). См. также: Friedrich 1943: 214 sq.; к его библиографии нужно добавить Дж.Л. Киттреджа[21] (Kittredge 1929: 144, 462, note 44). Центром тяготения такой техники обожествления, похоже, является Центральная Азия, ср.: Laufer 1931: 99); она была чрезвычайно распространена в доисторическом Китае начиная с эпохи Шань (см.: Creel 1937: 17 sq.). Такая же техника у лоло, см.: Vannicelli 1944: 151. Североамериканская скапулотрия (scapulimacie), которая, впрочем, ограничивается племенами Лабрадора и Квебека, азиатского происхождения, см.: Cooper[22] 1928; Laufer 1931: 99.

ностей, лежащих в основе шаманизма, или облегчения их использования. Кости животного и в данном случае символизируют «Всеобщую Жизнь» в ее непрерывном возобновлении и потому содержат в себе, пусть и виртуально, всё, что относится к прошлому и будущему этой «Жизни».

Мы не думаем, что слишком отошли от своей темы — скелета, представленного на шаманской одежде, — перечислив все эти техники и концепции. Они почти целиком относятся к уровню подобных или гомологичных культур, и, сославшись на них, мы наметили некоторые опорные точки в богатой духовной культуре скотоводов. Уточним все же, что все подобные реликты не обнаруживают одновременно и некую «шаманскую» структуру. Добавим, наконец, что, отмечая симметрию между некоторыми тибетскими, монгольскими и североазиатскими, включая арктические, обычаями, необходимо учитывать и влияния, исходившие из Южной Азии и особенно из Индии, к чему мы еще вернемся.

Шаманские маски

Вспомним, что Нил[23], архиепископ Ярославский, упоминал среди предметов бурятского шамана чудовищную маску. В наши дни буряты ее уже не используют. К тому же в Сибири и Северной Азии шаманские маски достаточно редки. Широкогоров приводит единственный случай, когда тунгусский шаман[24] использовал маску, «чтобы показать, что дух *малу* находится в ней» (Shirokogorov 1935a: 152, note 2). У чукчей, камчадалов, юкагиров и якутов маска в шаманизме не играет никакой роли: она эпизодически используется скорее для того, чтобы пугать детей (как у чукчей), а также на похоронах, дабы не признала душа покойного (юкагиры). Среди эскимосского населения шаман пользуется маской только у эскимосов Аляски, подвергшихся сильному воздействию американских культур, где шаман использует маску (см.: Ohlmarks 1939a: 65 sq.)[25].

Редкие случаи, отмеченные в Азии, относятся почти исключительно к южным народностям. У черневых татар шаманы порой пользуются маской из бересты с усами и бровями из беличьего хвоста (см.: Потанин 1883/4: 54; Holmberg (Harva) 1938: 524). Тот же обычай есть у томских татар (см.: Zelenin 1928: 84 sq.). На Алтае и у гольдов, когда шаман сопровождает покойника в царство теней, он покрывает лицо сажей, чтобы его не узнали духи (см.: Radlov 1884/2: 55; Holmberg (Harva) 1938: 525). Такой же обычай встречается повсеместно и с той же целью на медвежьем празднике (см.: Nioradze 1925: 77). Вспомним в связи с этим, что обычай мазать себя сажей очень распространен среди «первобытных народов» и его значение не всегда столь просто, как это представляется. Речь не всегда идет только о камуфляже при встрече с духами или о средстве защиты от этих последних, но и об элементарной технике, целью которой

является магическое приобщение к миру духов. Действительно, во многих областях мира маски изображают предков, а носители масок считаются воплощением самих этих предков (см.: Meuli 1933 (по Bächtold 1933/5: col. 1749 sq.); 1943: 44 sq.; Slawik 1936: 717 sq.)[26]. Вымазать лицо сажей — это самый простой способ замаскироваться, то есть воплотить души умерших. Повсеместно маски связаны с мужскими тайными обществами и с культом предков. В целом принято считать, что комплекс *маски — культ предков — тайные общества*, предполагающие инициацию, принадлежит культурному циклу матриархата, а тайные общества фактически представляли собой реакцию на господство женщин*.

Редкость шаманских масок не должна нас удивлять. Действительно, как верно подметил Харва (см.: Harva 1938: 524 sq.), одежда шамана сама по себе является маской, и можно полагать, что она изначально восходит к маске. Пытались доказать восточное, а значит недавнее, происхождение сибирского шаманизма, ссылаясь и на то, что маски, более привычные в южных областях Азии, становятся все реже и реже и исчезают на Крайнем Севере**. Мы не можем включаться здесь в дискуссию о «происхождении» сибирского шаманизма. Отметим, однако, что в североазиатском и арктическом шаманизме одежда и маска стали восприниматься по-разному. В некоторых местах (см., например, по самоедам у Кастрена, цит. по: Ohlmarks 1939a: 67) маски предназначены облегчить концентрацию. Мы видели, что платок, закрывающий глаза или даже все лицо шамана, в некоторых случаях выполняет ту же роль. Кроме того, если иногда и не говорится о маске как таковой, все же речь идет о сходном предмете: например, шуба или платок, почти полностью скрывающие у гольдов и у сойотов голову шамана (см.: Harva 1938: fig. 86–88).

На этом основании, а также учитывая множество смыслов, которые обнаруживаются в ритуалах и техниках экстаза, можно заключить, что маска играет такую же роль, как и одежда шамана, и оба этих элемента можно рассматривать как взаимозаменяемые. Действительно, во всех местах, где она применяется (и вне идеологии шаманизма как такового), в маске явным образом прослеживается воплощение какого-то мифического персонажа (предка, мифического животного, божества). В свою очередь, одежда преобразует шамана, превращая его на глазах у всех в сверхчеловеческое существо, каковыми бы ни были преобладающие атрибуты, которые при этом стремятся подчеркнуть: престиж воскресшего из мертвых (скелет), способность летать (птица), статус мужа «небесной жены» (женская одежда, женские атрибуты) и т. д.

---

* См., напр.: Montandon 1934: 723 sq. Ср. для Америки скептическое мнение А.Л. Крёбера и Кэтрин Хольт (Kroeber, Holt 1920), а также ответ В. Шмидта (Schmidt 1920: 553 sq.).

** См.: Schmidt 1931/3: 336 (A. Gahs). Противоположного мнения А. Ольмаркс (Ohlmarks 1939a: 65 sq.), см. ниже, с. 162.

Шаманский бубен[27]

Бубен играет первостепенную роль в шаманской церемонии*, [28]. Символика его сложна, а магические функции многообразны. Без него нельзя обойтись при камлании, потому что он уносит шамана к Центру мира, позволяет ему летать, призывает духов и служит им вместилищем или, наконец, потому, что ритм бубна позволяет шаману сконцентрироваться и вступить в общение с миром духов, куда он отправляется.

Вспомним, что большинство инициационных видений будущих шаманов включает мистическое хождение к Центру мира, к месту пребывания Космического древа и Хозяина мира. Одной из веток этого древа Господь дает упасть, чтобы шаман сделал из нее каркас для своего бубна. Значение этой символики, как нам кажется, со всей очевидностью вытекает из комплекса, в который она интегрирована: сообщение между Небом и Землей через посредничество Мирового древа, то есть Оси, расположенной в Центре мира. Поскольку каркас для бубна взят с самого Космического древа, постольку шаман, ударяя в бубен, магически переносится к этому Древу: он переносится в Центр мира и тем самым может вознестись на Небо.

Под этим углом зрения бубен можно уподобить шаманскому древу с множеством развилок, по которым шаман символически карабкается на Небо. Забираясь на березу или играя на бубне, шаман приближается к Мировому древу и затем успешно на него поднимается. Сибирские шаманы даже имеют свое личное дерево, которое является не чем иным, как отображением Космического древа; некоторые используют также «перевернутое дерево»**, [29], то есть обращенное корнями вверх, которое, как известно, числится среди древнейших символов Мирового древа. Весь этот комплекс, примыкающий к уже описанным отношениям шамана и ритуальной березы, указывает на тесную связь, существующую между Космическим древом, шаманским бубном и вознесением на Небо.

Сам выбор дерева, из которого предстоит изготовить каркас для бубна, зависит только от «духов» или от надчеловеческой воли. Шаман остяко-самоедов берет топор и, закрыв глаза, углубляется в лес, где наугад задевает какое-нибудь дерево; именно из него на следующий день его помощники возьмут древесину для каркаса (см.: Попов 1934: 94; Emscheimer 1946: 167). На другом конце Сибири, у алтайцев, шаман прямо от духов получает точные указания на место в лесу, где растет дерево, и посылает своих помощников отыскать его и отрубить материал для каркаса бубна (см.: Emscheimer 1946: 168. Со ссылкой на Менгеса и Потапо-

---

* Дополнительно к литературе, указанной в примеч. 1 к с. 141, см.: Попов 1934; Partanen 1941–1942: 201; Emscheimer 1946; Schmidt 1949/9: 258 sq., 646 sq., 696 sq.

** См.: Kagarow 1929; см. также: Harva 1922–1923: 17, 59 etc.; 1927: 349 sq.; Coomaraswamy 1938; Eliade 1949b: 240 sq.

ва). В других регионах шаман собственноручно подбирает все древесные щепки, затем дереву приносят жертву, помазав его кровью и водкой. Прибегают также к «оживлению бубна», окропляя каркас алкоголем (см.: Emscheimer 1946: 172). У якутов рекомендуется выбирать дерево, пораженное молнией (см.: Sieroszewski 1902: 322). Все эти ритуальные обычаи и предосторожности ясно показывают, что конкретное дерево было преображено сверхчеловеческим откровением и что, по существу, оно перестало быть профанным деревом и представляет само Мировое древо[30].

Обычно бубен имеет овальную форму; на него натягивается шкура лося, оленя или лошади. У остяков и самоедов Западной Сибири на его внешней поверхности нет никаких изображений (см.: Donner 1933a: 230; Holmberg (Harva) 1938: 526 sq). По сведениям Георги, на коже тунгусских бубнов нарисованы птицы, змеи и другие животные. Широкогоров следующим образом описывает рисунок, виденный им на бубнах забайкальских тунгусов: символ твердой земли (ибо шаман использует свой бубен вместо лодки, чтобы пересечь море, и поэтому обозначает его материковые части), несколько групп антропоморфных фигурок справа и слева и ряд животных. В середине бубна никаких изображений нет; восемь двойных линий, фигурирующих здесь, символизируют восемь опор, поддерживающих землю над морем (см.: Shirokogorov 1935a: 297). У якутов отмечены нарисованные красным и черным загадочные знаки, представляющие людей и животных (см.: Sieroszewski 1902: 322). Различные изображения отмечены также на бубнах енисейских остяков (см.: Donner 1933a: 230).

«С обратной стороны бубна имеется вертикальная деревянная или металлическая ручка, за которую шаман держит бубен левой рукой. На горизонтальных металлических прутах и деревянных накладках прикреплено множество позвякивающих металлических подвесок, погремушек, колокольчиков, металлических фигурок, изображающих духов, различных животных и т. д., а часто и оружие вроде копья, лука или ножа» (Donner 1933a: 230; Holmberg (Harva) 1938: 527, 530; Schmidt 1949, 9: 260, etc.). Каждый из этих мистических предметов наделен своей особой символикой и выполняет свою роль в подготовке и осуществлении экстатического путешествия или других мистических переживаний шамана.

Рисунки, украшающие шкуру, натянутую на бубен, характерны для всех татарских племен и для лопарей. У татар обе стороны бубна покрыты изображениями. Они отличаются большим разнообразием, но при этом всегда можно выделить самые важные символы, например, такие как Мировое древо, Солнце и Луна, Радуга и т. д. Бубен действительно представляет целый микрокосм: демаркационная линия отделяет Небо от Земли, а в некоторых местах — Землю от Преисподней. Мировое древо, то есть священная береза с забирающимся на нее шаманом, лошадь, священное животное, духи-помощники шамана, Солнце и Луна, куда он

попадает во время своего вознесения на Небо, Преисподняя Эрлик-хана (с семью дочерьми и семью сыновьями Хозяина мертвых и т. д.), куда он проникает во время нисхождении в царство мертвых, — все эти детали, в каком-то смысле обобщающие итинерарий, и в изображениях на его бубне отражают приключения шамана. Нам не хватит места, чтобы перечислить все знаки и образы и прокомментировать их символику*. Просто отметим, что на бубне изображен микрокосм с его тремя зонами — Небо, Земля, Преисподняя — и одновременно отражены средства, с помощью которых шаман осуществляет прорыв через уровни и устанавливает общение с верхним и нижним миром. Действительно, как мы вскоре увидим, образ священной березы (= Мировому древу) не единственный; можно встретить также радугу — шаман поднимается в верхние сферы, взбираясь по радуге (ср.: Räsänen 1947). Встречается и изображение Моста, по которому шаман переходит из одной космической зоны в другую (см.: Lankenau 1872: 279).

Среди изображений на бубне доминирует символика экстатического странствия, в ходе которого обязательно предполагается прорыв уровня, осуществляемый в Центре мира. Звуки бубна, призванные в начале камлания созвать духов и запереть их в шаманском бубне, являются прелюдией к экстатическому хождению. Именно поэтому бубен называется «лошадью шамана» (якуты, буряты), а также — там, где используют козлиную кожу, — «козлом шамана» (карагасы, сойоты). Якутские легенды подробно рассказывают, как шаман пролетает на своем бубне семь небес. «Я еду на диком козле!» — поют карагасские и сойотские шаманы. Палочка, которой ударяют в бубен, именуется у алтайцев «плетью» (см.: Holmberg (Harva) 1938: 536).

Идея экстатического хождения обнаруживается и в имени, которым нарекли свой бубен шаманы тундровых юраков: лук или *поющий лук*. Как сообщают Лехтисало и Харва (см.: Ibid.: 538), изначально шаманский бубен служил для того, чтобы отгонять злых духов, но для этого можно было использовать и лук. Достоверно известно, что иногда бубен используется, чтобы отогнать злых духов (см.: Ibid.: 537), но в таких случаях его специфическое назначение забылось, и мы имеем дело с «магией звуков», с помощью которых отгоняют демонов. Подобные примеры изменения функций достаточно часты в истории религий. Но мы не думаем, что изначальная функция бубна заключалась в том, чтобы отгонять духов. Шаманский бубен как раз отличается от всех других инструментов «звуковой магии» тем, что он создает возможность для экстатического переживания. Было ли оно изначально предуготовлено чарами звуков бубна, которые считались «голосами духов», или экстатическое переживание приходит из-за предельной концентрации, вызванной длительной

* См.: Потанин 1883/4: 43 и сл.; Анохин 1924: 55 и сл.; Harva 1938: 530 sq. (fig. 89–100 etc.); Schmidt 1949/9: 262 sq., 697 sq.

игрой на бубне, – это проблему мы сейчас рассматривать не будем. Однако несомненно одно: именно *магия музыки* предопределила функцию шаманского бубна, а не *магия звуков*, направленных против демонов[31].

Доказательством тому служит тот факт, что даже там, где бубен заменен луком, – как у лебединских татар и у алтайцев, – мы имеем дело все же с магическим музыкальным инструментом, но не с оружием против демонов: мы не обнаруживаем стрел, а лук используется как однострунный инструмент. Казахский *баксы* также использует для подготовки транса не бубен, а *кобуз*, являющийся струнным инструментом (см.: Castagné 1930: 67 sq.). И вхождение в транс, как и у сибирских шаманов, происходит благодаря пляске под магическую мелодию *кобуза*. Пляска, как станет яснее дальше, воспроизводит экстатическое хождение шамана на небо. Иными словами, и магическая музыка, и символика бубна и шаманской одежды, и сам танец шамана в равной мере служат тому, чтобы предпринять экстатическое путешествие или обеспечить его успех. Жезл с рукоятью в виде конской головы, к тому же именуемый бурятами «лошадью», обнаруживает ту же символику (см.: Holmberg (Harva) 1938: 538 sq. (fig. 65)).

Угорским народностям незнакомы рисунки на шаманском бубне. Напротив, лапландские шаманы украшают свои бубны еще прилежнее, чем татары. В объемистой работе Манкера о магическом бубне лапландцев можно найти воспроизведения и исчерпывающие описания большого числа рисунков (см.: Manker 1938; см. также: Itkonen 1946: 139 sq. (fig . 24–27)). Не всегда просто отождествить мифические персонажи и значение всех рисунков, порой весьма загадочных. В целом бубны лапландцев представляют три космических зоны, разделенные между собой пограничными линиями. На Небе можно опознать Луну и Солнце, богов и богинь (вероятно, формировавшихся под скандинавским влиянием) (см.: Manker 1938: 17), птиц (лебедя, кукушку и т. д.), бубен, жертвенных животных и т. д.; Космическое древо, многие мифические персонажи, лодки, шаманы, божества охоты, всадники и т. д. населяют среднее пространство (Землю); божества Преисподней, шаманы с мертвецами, змеи и птицы встречаются наряду с другими изображениями в нижней зоне.

Лапландские шаманы используют свой бубен еще и для гадания (см.: Itkonen 1946: 121 sq.; Harva 1938: 538). Тюркам этот обычай не известен[32]. Тунгусы практикуют своего рода упрощенное гадание, заключающееся в подбрасывании колотушки вверх: положение упавшей колотушки подсказывает ответ на поставленный вопрос (см.: Holmberg (Harva) 1938: 539).

Проблема происхождения и распространения шаманского бубна в Северной Азии крайне сложна и еще далека от разрешения. Многие данные указывают на Южную Азию как на вероятный очаг его распространения. Несомненно, что и на форму чукотского и эскимосского бубнов помимо сибирского бубна повлиял еще и ламаистский (см.: Shirokogorov 1935a: 299)[33]. Эти факты имеют свои последствия для формирования

современного шаманизма в Центральной Азии и в Сибири, и мы к ним вернемся в связи с попыткой общей характеристики эволюции азиатского шаманизма.

Ритуальная одежда и магический бубен по всему свету

Невозможно представить здесь сравнительную картину одежды и бубнов, а также других ритуальных инструментов, используемых колдунами*, знахарями и жрецами во всем мире. Этот сюжет относится скорее к этнографии, а в истории религий используется лишь в качестве вспомогательного материала. Напомним все-таки, что та же символика, которую мы растолковали применительно к сибирскому шаманизму, распространена повсеместно. Мы находим маски — от самых простых до самых разработанных, шкуры и мех животных, особенно птичьи перья, связь которых с символикой вознесения можно и не подчеркивать. Находим магические жезлы, колокольчики и разнообразные формы бубна[35]. Так, колдуны у дусунов, приступая к очищению, надевают свои украшения и священные перья (см.: Evans 1923: 21); шаманы ментавайцев используют церемониальную одежду, украшенную перьями птиц и колокольчиками (см.: Loeb 1929a: 69 sq.); африканские колдуны и знахари надевают шкуры хищников, зубы и кости животных и т. д. (см.: Webster 1948: 253 sq.). В тропической Южной Америке ритуальный костюм редок, но некоторые шаманские аксессуары здесь имеются. Таковы, например, *марака* или трещотки «из тыквы, содержащей семена или камушки и снабженной ручкой». Этот инструмент считается священным, и тупинамба даже совершают ему приношения едой (Metraux, La religion de Tupinamba: 72 sq.). Шаманы племени яруро наносят на свои трещотки «очень стилизованные изображения основных богов, которых они посещают во время транса» (Metraux 1944: 219).

У североамериканских шаманов есть церемониальная одежда, но в основном в символической форме: перья орла или другой птицы, разновидность трещотки или бубна, мешочки с кристаллами кварца, камушками и другими магическими предметами и т. д. Орел, у которого берут перья, считается священным, и поэтому его оставляют на свободе (см.: Park 1938: 34). Мешочек с его аксессуарами всегда при шамане: ночью он кладет его под голову или под лежанку (см.: Ibid.:). Можно даже говорить о собственно ритуальной одежде у тлинкитов и у хайда (платье, покрывало, шапка и т. д.), которую шаман себе шьет по указанию своего духа-

* Ср., напр.: Crawley[34] 1931: 159 sq., 233 sq.; Maddok 1923: 95 sq.; Webster 1948: 252 sq., etc. О бубне у бхилов см.: Koppers 1946: 223; у джакунов: Evans 1923: 265; у малайцев: Skeat 1900: 25 sq., 40 sq., 512, etc.; в Африке: Wieschoff 1933; Friedrich 1939: 194 sq., 324, etc. Ср. также: Schaefner 1936: 166 sq. (бубен с мембранами).

покровителя (см.: Bouteiller 1950a: 88). У апачей, кроме орлиных перьев, шаман владеет ромбом, магическим ремнем (делающим его неуязвимым и позволяющим предугадывать грядущие события) и ритуальной шапкой*. В других местах, например, у племени саннойл и неспеллем, магическая сила костюма сводится к красному лоскуту, который набрасывают на плечи (см.: Ibid.: 129). Орлиные перья отмечены у всех североамериканских племен (см.: Ibid.: 134). В некоторых местах их используют, прикрепляя к жезлу, в церемониях инициации (например, у северо-западных майду), и эти жезлы кладут на могилы шаманов (см.: Ibid.). Этот знак указывает, в каком направлении ушла душа покойника (см.: Park 1938: 34 sq., 131 sq.).

В Северной Америке, как и в большинстве других районов, шаманы используют бубен и трещотку. Там, где отсутствует церемониальный бубен, его заменяет гонг или раковина (в частности, на Цейлоне (см.: Wirtz 1941), в Южной Азии, в Китае и т. д.). Но во всех случаях мы имеем дело с инструментом, при помощи которого можно установить каким-либо способом контакт с миром духов. Последнее выражение следует понимать в самом широком смысле, который охватывает не только богов, духов и демонов, но также и души предков, умерших, мистических животных. Такой контакт с миром сверхчувственного с необходимостью требует предварительной концентрации, достижение которой облегчает облачение шамана в церемониальную одежду и ускоряет ритуальная музыка.

Та же символика священной одежды сохраняется в самых продвинутых религиях: волчьи и медвежьи шкуры в Китае (см.: Hentze 1941: 34 sq.), птичьи перья ирландского прорицателя (см.: Chadwick 1942: 58) и т. д. Символы макрокосма обнаруживаются на одеяниях жрецов и властителей Древнего Востока. Эта совокупность фактов укладывается в закон, хорошо известный в истории религий: *становишься тем, кем выглядишь*. Носители масок действительно *являются* мифическими предками, которых изображают эти маски. Но тогда такого же результата — а именно, полного превращения индивида в нечто *иное* — следует ожидать и от разнообразных знаков и символов, иногда лишь намеченных на одежде или прямо на теле: приобретается способность к магическому полету, если носить орлиное перо и даже сильно стилизованный рисунок такого пера, и т. д. Использование бубна и других музыкальных инструментов не ограничено, однако, исключительно камланием. Многие шаманы играют на бубне и поют также ради собственного удовольствия, при этом сокровенный смысл этих действий остается тем же самым, то есть восхождение на Небо и нисхождение в Преисподнюю, чтобы навестить умерших. Такая

* Bourke: 476 sq. (ромб — ср. fig. 430–431), 533 sq. (птичьи перья), 550 sq. (fig. 435–439 — «medicine-cord» [«шнур знахаря»]), 589 sq. (Table V — «medicine-hat» [«головной убор знахаря»]).

«автономия» в итоге взяла всерх над магико-религиозными инструментами и привела к становлению музыки, которая если и не стала еще «профанной», то, во всяком случае, является более свободной и более образной. То же самое наблюдается в связи с шаманскими песнями, в которых рассказывается об экстатическом восхождении на Небо и опасном нисхождении в Преисподнюю. Спустя какое-то время жанр подобных приключений переходит в фольклор соответствующих народов и начинает обогащать устную народную литературу новыми темами и новыми персонажами (см.: Meuli 1935: 151 sq.).

Глава VI

ШАМАНИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРНОЙ АЗИИ

1. ВОЗНЕСЕНИЕ НА НЕБО, НИСХОЖДЕНИЕ В ПРЕИСПОДНЮЮ

Функции шамана

Сколь ни важна роль шамана в религиозной жизни в Центральной и Северной Азии, тем не менее она имеет ограничения*. Шаман не приносит жертв: «в его веденье не входит контроль за жертвоприношениями божествам вод, лесов и семьи в определенные сроки» (Donner 1933a: 222). Как уже отмечал Радлов, на Алтае шаман не имеет никакого отношения к родильным, свадебным и похоронным обрядам, если только не происходит чего-нибудь неожиданного, — например, шамана призывают при бесплодии или тяжелых родах (см.: Radlov 1884/2: 55)[1]. Севернее шамана иногда приглашают на похороны, чтобы воспрепятствовать возвращению души покойника; он присутствует также на свадьбах, дабы защитить новобрачных от злых духов (см.: Karjalainen 1927/3: 295)**. Но, как можно заметить, в таких случаях его роль ограничивается магической защитой.

Напротив, шаман оказывается необходимым во всех ритуалах, связанных с переживаниями человеческой души как таковой, то есть как неустойчивой психической сущности, склонной покидать тело и становиться легкой добычей демонов и колдунов. Именно поэтому во всей Азии и Северной Америке, а также в других районах (Индонезия и т. д.) шаман выполняет функции знахаря и врачевателя: он объявляет диагноз, разыскивает сбежавшую душу больного, пленяет ее и заставляет воссоединиться с телом, которое она покинула. Он же сопровождает душу умершего в Преисподнюю, ибо выступает по преимуществу как психопомп.

Шаман является знахарем и психопомпом, поскольку ему ведомы техники экстаза, то есть потому, что его душа может без пагубных для

---

* По своему социальному положению сибирские шаманы также стоят на первом месте, за исключением чукчей, шаманы которых не кажутся слишком почитаемыми, ср.: Mikhailowski 1894–1895: 131–132. У бурят шаманы были первыми политическими руководителями (см.: Sandschejew 1928: 981 sq.).

** По Серошевскому, якутский шаман присутствовал при всех важных событиях (см.: Sieroschewski 1902: 322); однако из этого не следует, что он верховодит в «нормальной» религиозной жизни: он становится необходимым в основном в случае болезни (см.: Ibid.). У бурят дети до пятнадцати лет находятся под защитой шамана по тому же соображению (см.: Sandschejew 1928: 594).

него последствий покидать тело и странствовать в самых отдаленных краях, способна проникать в Преисподнюю и подниматься на Небо. Ему по собственному экстатическому опыту ведомы пути к внеземным сферам. Он может нисходить в Преисподнюю и возноситься на Небо, поскольку он уже там бывал. Риск заблудиться в этих запретных областях всегда очень велик, но, будучи освященным инициацией и поддерживаемый духами-покровителями, шаман остается единственным человеческим существом, смеющим пойти на такой риск и подвергнуться опасностям мистической географии потустороннего мира.

Та же экстатическая способность, как мы вскоре увидим, заставляет шамана сопровождать душу лошади, которую алтайцы периодически приносят в жертву Богу. В данном случае шаман сам совершает жертвоприношение, но делает это потому, что призван сопровождать душу животного в небесном странствии до самого трона *Бай Ульгеня*, а не потому, что он якобы выступает в роли жреца, приносящего жертвы. Наоборот, представляется, что у алтайских татар шаман подменил такого жреца, ибо в жертвоприношении лошади верховному божеству у прототюрок (*хиунгно*, *тукюэ*), у качинцев и у бельтиров шаман не играет никакой роли, хотя активно участвует в других жертвоприношениях*.

То же самое наблюдается среди угорских народов. У вогулов и остяков с Иртыша шаманы приносят жертву по случаю болезни, но это жертвоприношение кажется поздней инновацией; в таком случае исконным и важным остается только поиск заблудшей души больного (см.: Karjalainen 1927/3: 296). У тех же народов шаманы присутствуют при искупительной жертве, а в районе Иртыша, например, они даже могут приносить жертвы; однако из этого факта ничего не следует, ибо всякий человек вправе приносить жертву богам (см.: Ibid.: 287 sq.). Угорский шаман не забивает животное, даже когда участвует в жертвоприношении, но в какой-то мере берет на себя духовный аспект ритуала: он совершает воскурения, произносит молитвы и т. д. (см.: Ibid.: 288). В жертвоприношении на *Тромъегане* шамана называют «человеком, который молится», но без него можно обойтись (см.: Ibid.). У васюганцев, справившись у шамана о болезни, делают по его предписанию приношение, но жертву забивает хозяин дома. При коллективных жертвоприношениях у угорских народов шаман только возносит молитвы и сопровождает душу жертвы к соответствующему божеству (см.: Ibid.: 289). Можно заключить, что, даже когда шаман участвует в жертвоприношении, он исполняет скорее «духовные» функции:** он занят исключительно мистическими проводами души жертвуемого животного. Легко понять почему: шаман знает доро-

* Schmidt 1949/9: 14, 31, 63 (*хиунгно*, *тукюэ* и др.), 686 sq. (качинцы, бельтиры), 771 sq.

** Отметим аналогию с функциями *брахмана* в ведических ритуалах.

гу и поэтому может вести и сопровождать душу как человека, так и жертвенного животного.

Дальше к северу религиозная роль шамана, похоже, возрастает и усложняется. На азиатском Крайнем Севере, когда не хватает дичи, случается, прибегают к помощи шамана (см.: Harva 1938: 542). То же самое происходит у эскимосов (см.: Rasmussen 1929: 109 sq.; Weyer 1932: 422, etc.) и у некоторых североамериканских племен*. Но эти охотничьи ритуалы нельзя считать собственно шаманистическими. Если шаман явно играет какую-то роль в подобных обстоятельствах, то это всегда связано с его экстатическими способностями: он предугадывает изменение погоды, обладает даром предвидения и видит на большом расстоянии (значит, он может разглядеть добычу); к тому же с животными у него самые тесные отношения магико-религиозного свойства.

Предугадывание, ясновидение являются частью мистической техники шамана. Поэтому к шаману обращаются, чтобы отыскать людей или животных, плутающих в тундре, отыскать потерянный предмет и т. д. Но эти мелкие поиски чаще являются уделом женщин-шаманок или колдунов и колдуний другого класса. Точно так же не «дело» шамана уничтожать противников своего клиента, хотя к этому порой и прибегают. Однако североазиатский шаманизм — явление весьма сложное и отягощенное длительной историей, что привело к усвоению многих магических техник, прежде всего в силу престижного положения, которое со временем обрели шаманы.

«Белые» и «черные» шаманы Дуалистическая мифология

Самая очевидная специализация, по крайней мере, у некоторых народов, это деление на «белых» и «черных» шаманов, хотя такое противопоставление не всегда легко определить. Г-жа Чаплицка упоминает применительно к якутам *айы ойуна*, «белых» шаманов, жертвующих божествам, и *абаасы ойуна*, «черных» шаманов, связанных со злыми духами (см.: Czaplicka 1914: 247 sq.). Но, как отмечает Харва, *айы ойун* не обязательно является шаманом: это может быть и жрец, приносящий жертву (см.: Holmberg (Harva) 1938: 483). Согласно Припузову, один и тот же якутский шаман равным образом может призывать и верхних духов (небесных), и духов из нижних сфер (см.: Ibid)**. У туруханских

* Например, «antelope-charming» [«заклинание антилоп»] у павиотсо, см.: Park 1938: 62 sq., 139 sq.

** Серошевский классифицирует якутских шаманов по их могуществу и различает: а) «последних» (*кенники оюн*), которые скорее выступают как предсказатели, толкователи снов и исцеляют только легкие болезни; б) «общих» шаманов (*орто оюн*), представляющих собой обычных знахарей; с) «больших» шаманов, могущественных колдунов, которым сам Улу тойон послал духов-защитников (см.: Sieroszewski 1902:

тунгусов шаманы не подразделяются на классы; небесному божеству может приносить жертвы любой жрец, помимо шамана, и такие ритуалы всегда происходят днем, тогда как шаманские ритуалы проводятся ночью (см.: Ibid.).

Разница четко выражена у бурят, которые говорят о «белых» шаманах (*сагани бё*) и о «черных» шаманах (*хара бё*)[2], первые из которых общаются с божествами, а вторые – с духами*. У них отличается одежда – белая у одних и черная у других. Сама мифология бурят обнаруживает очень отчетливый дуализм: бесчисленное множество полубожеств подразделяется на черных и белых ханов, находящихся в непримиримой вражде. Черным ханам служат «черные» шаманы; последних не любят, хотя они все же небесполезны для людей, ибо лишь им доступна роль посредников при черных ханах (см.: Sandschejew 1928: 952). Ситуация, однако, не так проста: по преданию, первый шаман был «белым», «черный» появился много позже (см.: Ibid.). Вспомним также, что сам небесный Бог послал орла, дабы наделить шаманским даром первое человеческое существо, встреченное им на земле. Сама же дуальность шаманов может быть вторичным явлением, видимо, достаточно поздним, возникшим то ли под иранским влиянием, то ли в результате негативного отношения к хтонической и «инфернальной» иерофании, ставшей со временем знаком соответствующих «демонических» сил[3].

Не будем забывать, что многие из божеств и сил Земли и Преисподней необязательно являются «злыми» или «демоническими». Обычно они, утратив свою значимость из-за модификаций, видоизменяющих весь пантеон, формируют особую иерофанию, явно локального значения. Иногда двоичное деление на богов небесных и хтонических, инфернальных, – не более чем удобная схема, не влекущая никакого умаления последних. У бурят наблюдается достаточно резкое противопоставление белых и черных ханов. Якутам тоже известны два больших класса (*биис*)[4] богов: «верхние» и «нижние», *тангара* (небесные) и подземные (см.: Sandschejew 1928: 952), но при этом нельзя говорить о каком-либо четком их противопоставлении**, речь идет скорее о классификации и специализации различных проявлений религиозной силы.

---

315). Как мы вскоре увидим, якутский пантеон характеризуется бинарным членением, но не похоже, чтобы оно отразилось на дифференциации категорий шаманов. Противопоставление скорее осуществляется между жрецами, приносящими жертвы, и шаманами. Все же упоминается о «белых» шаманах или «летних» шаманах, специализирующихся на празднествах, посвященных богине Аисыт, см. выше, с. 100, сноска *.

* См.: Агапитов, Хангалов 1883: 46; Mikhailowski 1894–1895: 130; Holmberg (Harva) 1938: 484.

** «Верх» и «низ» – весьма расплывчатые понятия: они могут относиться и к областям, расположенным в верховьях и низовьях реки, см.: Sieroszewski 1902: 300. Ср. также: Jochelson 1931: 107 sq.; Shimkin 1939: 161 sq.

Как ни доброжелательны «верхние» боги и духи, они, к несчастью, пассивны, а тем самым почти ничем не могут помочь человеку в трагизме его существования. Они обитают «...в высших небесных сферах, ничуть не вмешиваются в человеческие дела и обладают гораздо меньшим влиянием на течение жизни, чем духи «нижних *биис*», мстительные, живущие ближе к земле, связанные с человеком кровными узами и еще более строгой клановой организацией» (Ibid.: 301). Хозяином небесных богов и духов выступает *Аар тойон ага* — Господь Отец Хозяин Мира, пребывающий в «...семи небесных сферах. Будучи могущественным, он остается пассивным; он светит, как солнце, являющееся его эмблемой, говорит громовым голосом, но мало вмешивается в людские дела. Тщетно было бы беспокоить его молитвами о наших повседневных заботах: только в исключительных случаях позволено нарушать его покой, и то он еще проявляет мало желания вмешиваться в людские дела»*, [5].

Кроме Аар тойона, существуют еще семь больших небесных божеств и множество малых. Но их пребывание на небе не всегда предполагает наличие уранической иерархии. Наряду с Белым Хозяином — создателем (*Юрюнг Айы тойон*), обитающим на четвертом небе, мы находим, например, Добрую Мать — созидательницу, Добрую Хозяйку Природы и Хозяйку Земли (*Ан Ала хотун*)[6]. Божество охоты *Бай Байанай* также может обитать и в восточной части неба, и в полях и в лесах[7]. Но ему жертвуют черных бычков — указание на его земное происхождение**.

К «нижним *биис*» относятся восемь больших богов во главе с Всемогущим Хозяином Бесконечности (*Улутуиер Улу тойон*)[8] и бесчисленное множество злых духов. Но Улу тойон не зол: «...он только очень приближен к земле, чьи дела его живо интересуют... Улу тойон персонифицирует активное существование, полное страданий, желаний, борьбы... Его следует искать на западе на третьем небе. Но не следует упоминать его имени попусту: земля колеблется и содрогается, когда он ступает по ней, душа смертного исполняется страха, когда смертный осмеливается взглянуть на него. И никто не видел его. Однако это единственное из божеств, пребывающих на небе, нисходящих в эту земную юдоль, полную слез... Это он дал людям огонь, он создал шамана и научил его бороться со злом... Он сотворил и птиц, и лесных зверей, и сами леса»

---

* Sieroszewski 1902: 302. — Со ссылкой на Чудакова. О пассивности уранического Верховного существа см. наш «Трактат по истории религий» (Eliade 1949b: 53 sq.).

** «Если охотникам не везет на охоте или же один из них заболевает, жертвуют черного бычка, шкуру, внутренности и жир которого шаман сжигает. Во время этой церемонии в крови жертвенного животного купают деревянную фигурку *Байаная*, укутанную заячьим мехом. Когда с рек сходит лед, в реке устанавливают сваи, между ними протягивают веревки из волоса (*сэтии*), на которых подвешены пучки конских волос; кроме того в воду бросают масло, пироги, сахар, монеты» (Sieroszewski 1902: 303). Об этом же типе смешанного пожертвования см.: Gahs 1928.

(Ibid.: 306 sq.). Улу тойон не подчиняется Аар тойону, которого считает равным себе*.

Показательно, что большинству этих «нижних» божеств приносят в жертву белых или рыже-чалых животных: для *Кахтыр Кагхтан Бурай тойона*, могущественного бога, уступающего лишь Улу тойону, забивают серую лошадь с белым лбом[9]; Хозяйке белых жеребцов жертвуют белого жеребца; прочим «нижним» богам и духам приносят чалых кобылиц с белыми бабками или белой мордой, или же гнедых кобылиц в белых яблоках и т. д. (см.: Ibid.: 303 sq.). Разумеется, среди «нижних» духов числятся также некоторые знаменитые шаманы. Самый известный — это якутский «князь шаманов»: он пребывает в западной части неба и относится к сородичам Улу тойона. «Он был некогда шаманом Намского улуса Бетюнского наслега, рода Чакы... Ему приносят в жертву охотничью собаку серебристо-серого цвета в белых пятнах и с белым пятном меж глаз и на морде» (Ibid.: 305).

Из этих немногих примеров видно, как трудно провести четкую границу между «уранических» и «теллурическими» божествами, между религиозными силами, числящимися «добрыми», и другими — «злыми». С уверенностью можно заключить лишь то, что верховное небесное божество является deus otiosus** и что в якутском пантеоне иерархия и места положения богов неоднократно изменялись, если не узурпировались. Из этого сложного и в то же время смутного «дуализма» можно понять, почему якутский шаман может с равным успехом служить и «верхним» и «нижним» богам: «нижние *биис*» не всегда равнозначны «злым духам». Отличие шамана от других жрецов (приносящих жертву) не ритуального, но экстатического порядка: не тот факт, что шаман вправе или не вправе приносить ту или иную жертву, характеризует и определяет уникальность положения шамана в данной религиозной общности (охватывающей как священнослужителей, так и мирян), а сама природа его особых отношений с божествами — как «верхними», так и «нижними». Эти отношения, как будет более понятно из дальнейшего, более «свойские», более «конкретные», чем у других жрецов, приносящих жертву, или у мирян, поскольку религиозные переживания шамана всегда имеют экстатическую структуру, независимо от того, что за божество их вызвало.

Такое же двойственное деление, но не столь отчетливо выраженное, как у бурят, встречается среди алтайских шаманов. Анохин говорит об алтайских «белых» шаманах (*ак кам*) и «черных» шаманах (*кара кам*) (см.: Анохин 1924: 33). Радлов и Потапов не отмечают этого различия: по их сведениям, один и тот же шаман с равным успехом может осуществлять и восхождение на Небо, и нисхождение в Преисподнюю. Но приве-

---

* По данному описанию можно понять, сколь неадекватно подключение Улу тойона к «меньшим» и «нижним» богам. Фактически он объединяет атрибуты Хозяина животных, демиурга и даже божества плодородия.

** См. сноску * и примеч. 6 на с. 49.

денные утверждения не содержат противоречия: Анохин отмечает, что существуют и «черно-белые» шаманы, которые могут предпринимать оба этих странствия. Русскому этнографу встретились шесть «белых» шаманов, три «черных» и пять «бело-черных» (см.: Там же: 108 и сл.). С большой вероятностью Радлов и Потапов могли общаться только с шаманами этой последней категории[10].

Одежда «белых» шаманов проще: кафтан (*маньяк*) вроде бы не обязателен. Но у них есть белая мерлушковая шапка и другие регалии*. Женщины-шаманки всегда «черные», так как никогда не предпринимают восхождения на Небо. Если обобщить, алтайцам, похоже, известны три группы шаманов: те, кто занимается исключительно божествами и небесными духами, те, кто специализируется на культе (экстатическом) божеств Преисподней, и, наконец, те, кто вступает в мистические отношения с божествами обоих классов. Последняя группа, кажется, численно преобладает.

Жертвоприношение лошади и восхождение шамана на Небо (Алтай)

Все это станет яснее, когда мы представим некоторые шаманские сеансы, предпринятые с разной целью: жертвоприношение лошади и вознесение на Небо, поиски причины недуга и лечение больного, проводы души покойника в Преисподнюю и очищение жилища и т. д. Пока что мы ограничимся описанием сеансов, не рассматривая сам шаманский транс и ограничившись лишь некоторыми оговорками, связанными с религиозными и мифическими представлениями, придающими смысл его экстатическим странствиям. Последняя проблема, а именно мифопоэтическая и теологическая основа шаманского экстаза, будет рассмотрена позже. Необходимо также добавить, что феноменология шаманского сеанса варьируется от народа к народу, хотя структура всегда одна и та же. Мы не сочли необходимым задерживаться на всех нюансах, относящихся по большей части к деталям. Цель данной главы заключается прежде всего в том, чтобы описать, и как можно полнее, самые основные типы шаманского сеанса. Начнем с приведенного Радловым классического описания алтайского ритуала, опирающегося не только на его собственные наблюдения, но и на песенные тексты и инвокации, записанные в начале 19-го столетия алтайскими миссионерами и опубликованные позже священником Вербицким**. Это жертвоприношение время от времени осуществляется каждой семьей, и церемония занимает два-три дня.

---

* См.: Анохин 1924: 34; Holmberg (Harva) 1938: 482; Schmidt 1949/9: 244.

** См.: Radlov 1884/2: 20–25. Вербицкий опубликовал в 1870 г. татарский текст в одной из томских газет, предварительно дав в 1858 г. описание самой церемонии. Перевод татарских песен и инвокаций, равно как их привязка к ритуальному действу, осуществлены Радловым. Это классическое описание резюмировано Михайлов-

Первый вечер посвящен приготовлениям к ритуалу. *Кам*, определив место на выгоне, устанавливает новую юрту и помещает в ней молодую березку, нижние ветки которой обрублены, а на стволе вырублены девять ступенек (*тапты*). Верхняя часть кроны березки с флагом на вершине возвышается над юртой, выступая из отверстия в центре крыши. Вокруг юрты воздвигается невысокое ограждение из березовых кольев, а у входа ставят березовую палку с узлом из конских волос. Затем шаман выбирает лошадь светлой масти, после чего, убедившись, что она понравится божеству, он вручает ее заботам одного из присутствующих, именуемого *баштут-хан-кыжи*, то есть «тот, кто держит голову». Шаман машет березовой веткой над спиной лошади, дабы заставить душу животного выйти и подготовить ее полет к *Бай Ульгеню*. Этот же жест повторяется и над «тем, кто держит голову», ибо душа этого человека должна будет сопровождать душу лошади на протяжении всего ее небесного пути, а поэтому ей следует быть в распоряжении *кама*.

Шаман возвращается в юрту, подбрасывает веток в огонь и окуривает бубен. Он начинает призывать духов, повелевая им войти в бубен: все они понадобятся ему при вознесении. При каждом произнесенном имени дух отвечает: «Я здесь, кам!» — а шаман манипулирует бубном, делая вид, что поймал в него духа. Собрав своих небесных духов-помощников, шаман покидает юрту. В нескольких шагах от нее установлено чучело гуся; он седлает его и начинает быстро махать руками, как бы взлетая, и поет:

«Дальше белого неба,
Выше белых облаков,
Дальше синего неба,
Выше синих облаков
Взлети вверх, о птица!»

На этот призыв гусь отвечает гоготаньем: «Ынгай гак, гак, ынгай гак, кай гак, кай гак, кай гак!» Это, разумеется, сам шаман подражает крику птицы. Верхом на гусе *кам* преследует душу лошади (*пура*), которая, как считается, сбежала, и ржет, как скакун. При содействии присутствующих он загоняет душу животного в ограду и старательно имитирует ее пленение: шаман ржет, брыкается и делает вид, что аркан, брошенный для поимки животного, стягивает ему шею. Иногда он роняет бубен, чтобы показать, что душа животного сбежала. Наконец ее снова ловят, шаман окуривает ее можжевельником и отпускает гуся. Затем он благословляет лошадь и при содействии нескольких помощников убивает ее,

---

ским (см.: Mikhailowski 1894–1895: 74–78). Ср. также: Holmberg (Harva) 1938: 553–555. В последнее время В. Шмидт посвятил целую главу анализу текста Радлова в девятом томе своего труда «Происхождение идеи божества» (см.: Schmidt 1949/9: 278–341).

ломая хребет так, чтобы ни единой капли крови не пролилось на землю и не испачкало одежды жертвователей*. Шкуру и кости выставляют, подвесив их на высоком шесте**. После этого приносят жертвы предкам и духам — покровителям юрты, мясо готовят и ритуально поедают, причем шаману достаются лучшие куски.

Вторая, и самая важная, часть церемонии разыгрывается на следующий вечер. Именно теперь, во время своего экстатического странствия к самому небесному обиталищу Бай Ульгеня, шаману предстоит продемонстрировать свои шаманские способности. В юрте горит огонь. Шаман потчует мясом лошади Хозяев бубна, то есть духов, персонифицирующих шаманский дар его родни, и поет:

Возьми этот кусок, о Кайра-хан!
Хозяин бубна с шестью выступами,
Подойди ко мне со звоном!
Когда я крикну: чок! — нагнись!
Когда я крикну: ма! — возьми это...

Таким же образом он обращается к Духу огня, символизирующему священную силу хозяина юрты, организатора празднества. Подняв чашу, шаман имитирует губами шум незримой толпы приглашенных, пьющих из нее; затем он разрезает куски конины, чтобы раздать присутствующим (представителям духов), шумно ее пожирающих***. Затем он окуривает девять облачений, развешанных на веревке в качестве приношения Бай Ульгеню от хозяина, и поет:

Дар, который не снести никакой лошади,
Алас! Алас! Алас!
Который никакому человеку не поднять,
Алас! Алас! Алас!
Одеяния с тройным воротом,
Трижды выверни их и осмотри их,

---

* Согласно Потанину (1883/4: 79), рядом с жертвенным столом устанавливают пару столбов с деревянными изображениями птиц наверху, они соединены между собой веревкой, на которой подвешены зеленые ветви и заячья шкурка. У долганов столбы с деревянными изображениями птиц наверху представляют космические колонны, ср.: Harva 1922–1923: 16, fig. 5–6; 1938: 44. Птицы символизируют конечно же свойственную шаману магическую способность летать.

** Таким же образом жертвуются лошадь и бараны у других алтайских племен и у телеутов, см.: Потанин 1883/4: 78 и след. Это особое жертвоприношение головы и длинных костей, в наиболее чистом виде встречающееся у арктических народностей, ср.: Gahs 1928; Schmidt 19316 3: 334, 367 sq., 462 sq., etc.; 1935/6: 70–75, 274–281, etc.; 1949/9: 287–292; 1942. См. также: Meuli 1946: 283 sq.

*** О палеолитических и религиозных истоках этого ритуала см.: Meuli 1946: 224 sq., et passim.

Быть им попоной для скакуна,
Алас! Алас! Алас!
Князь Ульгень, о, сокровище радости!..

Облачившись в шаманскую одежду, *кам* усаживается на скамью и, непрерывно окуривая бубен, начинает призывать многочисленных духов, больших и малых, каждый из которых откликается по очереди: «Вот он я, *кам*!» Он призывает также Яик-хана, Духов моря, Кайра-хана, Пайсин-хана, затем родню Бай Ульгеня (мать Таз-каан с девятью правыми дочерями и семью левыми) и, наконец, хозяев и героев Абакана и Алтая (Мордо-хана, Алтай-хана, Окту-хана и т. д.). В завершение этой затянувшейся инвокации он обращается к Меркуту, Птице Неба:

Птица Неба, пять Меркутов,
Вы с могучими железными когтями,
Когти луны из меди,
А клюв луны из льда;
Могуч взмах твоих длинных крыл,
Твой длинный хвост подобен вееру,
Твое левое крыло застит Луну,
Твое правое крыло застит Солнце,
Ты, мать девяти орлов,
Не плутая, перелетаешь ты над Яиком,
Ты не устаешь над Эдилем!
Приди ко мне с песней!
Играя, подойди со стороны моего правого глаза,
Опустись на мое правое плечо!..

Шаман имитирует крик этой птицы, чтобы указать на ее присутствие: «Кагак, как, как! Я здесь, *кам*!». Одновременно шаман опускает плечо, будто бы придавленное тяжестью огромной птицы.

Призывание духов продолжается, и бубен тяжелеет. Обеспечив себе присутствие многочисленных и могучих защитников, шаман несколько раз обходит березку, установленную в юрте*, и преклоняется перед входом, умоляя Духа двери дать ему провожатого. Получив благоприятный ответ, он возвращается на середину юрты, ударяя в бубен, всем своим телом изображая конвульсии и бормоча невразумительные слова. Затем он всех очищает своим бубном, начав с хозяина дома. Эта долгая и сложная церемония завершается экзальтацией шамана, что уже есть знак вос-

* Она символизирует Мировое древо, расположенное в центре Вселенной, Космическую ось, соединяющую Небо, Землю и Преисподнюю: 7, 9 или 12 ступенек (*тапты*) представляют «Небеса», небесные уровни. Обратим внимание на то, что экстатическое путешествие шамана всегда совершается близ «Центра мира». Напомним, что у бурят шаманская береза называется *удеши бурхан* «страж дверей», ибо она приоткрывает шаману вход на Небо.

хождения как такового, ибо вскоре шаман вскакивает на первую ступеньку (*тапты*) березки, продолжая с силой бить в бубен и восклицая: «Чок! чок!» Он делает также движения, показывая, что возносится на Небо. В «экстазе» (?!) он кружится вокруг березы и вокруг огня, имитируя грохот грома, и затем быстро приближается к одной из скамеек, покрытых попоной. Она представляет душу *пура*, жертвенной лошади. Шаман забирается на нее и восклицает:

«Я поднялся на одну ступеньку! Ай-чай-чай!
Я достиг одной области (Неба) Шагарбата!
Я взобрался на самый верх тапты! Шагарбата!
Я поднялся до самой луны! Шагарбата!»*

Шаман все более возбуждается и, не прекращая бить в бубен, велит *баштут-хан-кыжи* торопиться. По действию, душа «человека, который держит голову», покидает свое тело одновременно с душой жертвуемой лошади. Баштут-хан-кыжи жалуется на трудности пути, и шаман его подбадривает. Затем, взобравшись на вторую *тапты*, он провозглашает:

Я прошел второй потолок,
Я поднялся на вторую ступеньку,
Смотри: лежат куски потолка!..

И, вновь подражая грохоту грома, повторяет:

Шагарбата! Шагарбата!
Я поднялся на вторую ступеньку! и т. д.

На третьем небе *пура* выбивается из сил, и, дабы помочь ей, шаман призывает гуся. Появляется гусь: «Кагак! Я здесь, *кам*!» Шаман седлает его и продолжает свое небесное странствие. Он описывает, как взлетает, и подражает гоготанью гуся, который тоже жалуется на трудности пути. На третьем небе происходит остановка. Это дает шаману повод поговорить о замученной лошади и своей усталости. Он сообщает о будущем, о грозящих эпидемиях и бедах, а также о жертвоприношениях, которые надлежит совершить общине.

Когда *баштут-хан-кыжи* как следует отдохнул, странствие продолжается. Шаман одну за другой преодолевает ступеньки на березе, последовательно достигая таким образом других небесных зон. Чтобы оживить представление, разыгрываются различные эпизоды, некоторые весьма гротескные: предлагается табак *Каракушу*[11] — Черной птице, помогаю-

* Все это, очевидно, является преувеличением, вызванным опьянением от прорыва первого космического уровня, поскольку в действительности шаман достигает лишь первого неба; он еще не взобрался на верхнюю *тапты*, он не достиг полной луны (находящейся на шестом небе).

щей шаману, а *Каракуш* охотится за кукушкой; шаман поит *пура*, имитируя звуки, которые издает пьющая лошадь; наконец, шестое небо оказывается площадкой для последнего комического эпизода — охоты на зайца*. На пятом небе шаман долго беседует с могущественным *Яючи* («Верховный Создатель»)[12], который открывает ему многие тайны грядущего; некоторые из них звучат в полный голос, другие проговариваются бормотанием.

На шестом небе шаман поклоняется Луне, а на седьмом — Солнцу. Он пересекает небо за небом, вплоть до девятого, а если он действительно могучий шаман, то до двенадцатого и даже выше. Вознесение зависит исключительно от силы шамана. Когда он достигает пика, который позволяет ему его сила, шаман останавливается, роняет бубен и смиренно взывает к *Бай Ульгеню*:

«Бог, к которому ведут три лестницы,
Бай Ульгень, хозяин трех стад,
Голубая полоса, она показывается,
Голубое небо, оно видно,
Голубое облако, оно быстро скользит,
Недоступное голубое небо!
Недоступное белое небо!
Место, на год удаленное от воды!
Отец Ульгень, трижды славный!
Для тебя светит край месяца,
Для тебя копыта коня,
Ты, Ульгень, создал всех людей,
Они ходят вокруг нас.
Ты, Ульгень, дал всем нам стада!
Не дай нам впасть в страдания!
Дай устоять против злого,
Да не показывается нам Кёрмёс (злой дух),
Не отдавай нас в его руки,
Ты, кто заставил вращаться звездное небо
Тысячу тысяч раз!
Не осуждай мои грехи!»

Шаман выпытывает у *Бай Ульгеня*, была ли жертва принята, и получает предсказания о погоде и новом урожае; он узнает также, каких еще жертв ждет божество. Этот эпизод отмечает кульминационную точку «экстаза»: шаман падает в изнеможении. Подходит *баштут-хан-кыжи* и забирает из его рук бубен и жезл. Шаман недвижен и безгласен. Спустя

* Поскольку заяц — это лунное животное, то естественно, что охота на него осуществляется на шестом небе — небе Луны.

какое-то время он протирает глаза, словно просыпаясь от глубокого сна, и приветствует присутствующих, как после долгой разлуки.

Порой празднество завершается очередной церемонией: чаще всего, особенно у богатых людей, оно продолжается еще один день, проходящий в возлияниях богам и пиршестве, на котором потребляется огромное количество еды и спиртного*, [13].

Бай Ульгень и алтайский шаман

Несколько замечаний о ритуале, который мы только что рассмотрели. Ясно видно, что он состоит из двух самостоятельных, но отнюдь не нераздельных частей: а) жертвоприношение небесному существу; б) символическое вознесение и пребывание шамана вместе с жертвенным животным у *Бай Ульгеня*. В той форме, которая нам известна уже с 19-го столетия, алтайское жертвоприношение коня сходно с приношениями высшим небесным существам, бытующими в Азии и на Крайнем Севере, и этот ритуал знаком также древнейшим религиям, ничуть не предполагающим присутствие шамана-жертвователя. Действительно, как мы уже говорили, многим тюркским народам знакомо такое же жертвоприношение лошади небесному существу[14], однако для этого они не призывают шамана. Помимо тюрок, пожертвование лошади практиковалось у большинства индоевропейских народов (Koopers 1936; 1941)**, и опять-таки в честь небесного существа или грозы. Таким образом, логически можно допустить, что участие шамана в алтайском ритуале — позднего происхождения и преследует иные цели, помимо приношения животного Высшему существу.

Второе наблюдение касается самого *Бай Ульгеня*. При всех его небесных атрибутах есть основания предполагать, что изначально он был не только высшим уранического божеством. Ему присущи, скорее, черты

---

* Харва (Holmberg (Harva) 1938: 557, fig. 105) воспроизводит рисунок алтайского шамана, изображающий восхождение на небо в связи с жертвоприношением лошади. Анохин опубликовал тексты (стихи и молитвы), произносимые во время восхождения шамана на небо в связи с жертвоприношением Каршыту, самому популярному сыну Бай Ульгеня (Анохин 1924: 101–104); ср. переводы и комментарии в изд.: Schmidt 1949/9: 357–363). Зеленин описывает жертвоприношение лошади у кумандинцев Алтая — ритуал, очень близко напоминающий описание Радлова, за исключением того, что он не сообщает о небесном восхождении шамана, с тем чтобы представить лошадь Султа-хану (= Бай-Ульгеню), см.: Zelenin 1928: 84–86. У лебединских татар лошадь жертвуется в полнолуние, следующее за летним равноденствием; мотивация обряда — земледельческая («чтобы росли хлеба»), и весьма вероятно, что мы имеем дело с поздним замещением (Holmberg (Harva) 1938: 577. Со ссылкой на К. Хильдена). Такая же «аграризация» жертвоприношения лошади отмечена у телеутов (жертвоприношение от 20 июля, «в полях». См.: Ibid.: 577).

** О палеолитических и религиозных истоках этого ритуала см.: Meuli 1946: 224 sq., et passim.

«атмосферного» божества и бога плодородия, поскольку у него есть жена и куча детей и он отвечает за приумножение стад и обилие урожая. Подлинно верховным небесным существом у алтайцев, похоже, является *Тенгере Кайра-хан** (милосердный Хозяин-Небо), близкий по характеристикам самоедскому *Нуму* и тюрко-монгольскому *Тенгри* – Небу (см.: Eliade 1949b: 65). Именно *Тенгери Кайра-хан* играет основную роль в космогонических и эсхатологических мифах, тогда как *Бай Ульгень* в них всегда отсутствует. Примечательно, что для первого из них не предусмотрено никакой жертвы, между тем они многочисленны для *Бай Ульгеня* и *Эрлик-хана* (см.: Schmidt 1949/9: 143). Но подобное выпадение *Тенгери Кайра-хана* из культа является уделом почти всех уранических богов (см.: Eliade 1949b: 53 sq). Возможно, изначально жертвоприношение лошади предназначалось *Тенгери Кайра-хану*; действительно, как мы видели, алтайский ритуал относится к типу жертвоприношений головы и берцовых костей, характерному для приполярных и североазиатских небесных божеств (см. статью Гаса). В связи с этим напомним, что в ведической Индии жертвоприношение лошади (asvamedha), первоначально адресовавшееся *Варуне* и, вероятно, *Дьяусу*, впоследствии предназначается *Праджапати* и даже *Индре* (наш «Трактат...», с. 92). Такая постепенная замена атмосферного божества (а в религиях земледельцев – бога плодородия) небесным богом – достаточно распространенное явление в истории религий (см.: «Трактат...»: 92 sq.).

Бай Ульгень, как и все атмосферные божества и боги плодородия, более земной, менее пассивен, чем чисто уранические боги: его интересует судьба людей и он помогает им в их повседневных заботах. «Присутствие» этого бога носит более непосредственный характер, беседа с ним человечнее и сценичней. Можно предположить, что именно в силу своего более конкретного и структурно более богатого опыта шаману удалось отстранить в жертвоприношении лошади прежнего жреца, точно так же, как *Бай Ульгень* отстранил прежнего небесного бога. Жертвоприношение становится отныне своего рода «психотехникой», доходящей до драматизированной встречи бога и шамана и конкретного диалога между ними (шаман порой даже подражает голосу бога).

Легко понять, почему шаман, который при всем разнообразии религиозного опыта склонен по преимуществу к «экстатическим» его формам, сумел присвоить себе основную функцию в алтайском жертвоприношении лошади: техника экстаза позволяет ему покинуть свое тело и предпринять небесное странствие. Следовательно, ему легко повторить это странствие, ведя душу пожертвованного животного, дабы предстать с ней *прямо и непосредственно* перед *Бай Ульгенем*. Доказательством то-

* Об этом имени см.: Pelliot[15] 1944: «название "Неба" – древнейшее из засвидетельствованных в алтайских языках имен, поскольку оно было известно уже у хиунгно (hiong-nu) в начале христианской эры» (Ibid.: 165).

му, что речь идет о замещении и, весьма вероятно, очень позднем, служит средняя интенсивность самого «транса». В описанном Радловым жертвоприношении экстаз явно имитируется. На деле шаман старательно воспроизводит вознесение (в соответствии с традиционным каноном: полет оседланной птицы и т. д.), и ритуал интересен скорее в драматическом, чем в экстатическом отношении. Это совершенно не говорит о неспособности алтайских шаманов к трансам, только они имеют место в других шаманских сеансах, а не в жертвоприношении лошади.

Нисхождение в Преисподнюю (Алтай)

Небесному восхождению алтайского шамана противостоит его нисхождение в Преисподнюю. Это действо намного сложнее, и, хотя его могут совершать шаманы, одновременно являющиеся и «белыми» и «черными», оно, естественно, считается специализацией последних. Радлову не удалось присутствовать ни на одном из сеансов нисхождения шамана в Преисподнюю. Анохину, записавшему пять текстов церемонии вознесения, встретился лишь один шаман (Мампый)[16], согласившийся пересказать ему формулировки, используемые при нисхождении в Преисподнюю. Мампый, его информант, был «белым» и «черным» шаманом; вот почему, возможно, взывая к *Эрлик Хану*, он намекает и на *Бай Ульгеня*. Анохин* приводит одни ритуальные тексты без каких-либо сведений о самой церемонии.

Судя по этим текстам, шаман вроде бы спускается, проходя одну за другой семь вертикальных «ступеней» или подземных областей, именуемых *пудак* — препятствия. Его сопровождают предки и духи-помощники. После каждого пройденного «препятствия» он описывает очередное проявление божественности подземелья, слово *черный* повторяется почти в каждом стихе. После второго «препятствия», похоже, он указывает на металлические звуки, после пятого ему слышатся рокот волн и свист ветра, наконец на седьмой «ступени», где находятся истоки девяти подземных рек, он видит дворец *Эрлик-хана*, воздвигнутый из камня и черной глины, к которому ниоткуда нет доступа. Шаман произносит перед *Эрликом* длинную молитву (в которой упоминает также *Бай Ульгеня*, «того, кто наверху»); затем он возвращается в юрту и сообщает присутствующим о результатах своего странствия.

Хорошее описание ритуала нисхождения, но без текстов, дал Потанин со слов православного священника Чевалкова, который в молодости присутствовал на нескольких таких церемониях и даже участвовал в хоре**. Имеются некоторые расхождения между ритуалом в описании

* См.: Анохин 1924: 84–91; ср. комментарий В. Шмидта (Schmit 1949/9: 384–393).

** См.: Потанин 1883/4: 64–68; резюме см.: Mikhailowski 1894–1895: 72–73; Holmberg (Harva) 1938: 558–559; комментарий в изд.: Schmidt 1949/9: 393–398.

Потанина и текстами, собранными Анохиным: различие, несомненно, объясняется не только тем фактом, что речь идет о разных родах, но также и тем, что Анохин привел исключительно тексты инвокаций и молитв без малейших разъяснений ритуала. Наиболее ощутимо различие в направлениях: вертикальное у Анохина, горизонтальное и, наконец, дважды вертикальное (восхождение, сопровождающееся нисхождением) у Потанина.

Шаман начинает свое странствие прямо от собственной юрты. Он идет на юг, пересекает сопредельные территории, взбирается на Алтайские горы и описывает, переходя через пустыню в Китае, красные пески. Затем он выезжает в желтую степь, которую и ворона (un pie) не могла бы перелететь. «С песней мы ее перейдем!» — восклицает шаман, обращаясь к присутствующим, и начинает петь, а остальные хором за ним повторяют. Еще одна степь серого цвета, которую и ворону (un corbeau) не перелететь, простирается перед ним. Вновь шаман апеллирует к магической силе песни, и присутствующие хором вторят ему. Наконец он доходит до Железных гор, *Темир тайкша*, вершина которых касается неба. Подъем полон опасностей, шаман жестами изображает свое нелегкое восхождение и тяжело дышит, дойдя на пределе сил до вершины.

Гора усеяна белыми костями других шаманов, которым из-за собственной слабости и плохих лошадей не удалось достичь вершины. После преодоления горы и еще одного верхового перехода шаман оказывается у дыры, являющейся входом в другой мир, *йер меси* «челюстями Земли» или *йер туниги* «дымовым отверстием Земли». Проникнув туда, шаман сначала оказывается на плоскогорье и выходит к морю, через которое перекинут мост шириной с волосок. Он вступает на него и, чтобы представить свой захватывающий переход по этому опасному мосту, балансирует и чуть не падает. На дне моря он видит бесчисленные кости шаманов, угодивших туда, ибо грешнику не дано пересечь мост. Шаман проходит мимо места казни грешников и успевает заметить человека, прибитого за ухо к столбу, потому что он при жизни подслушивал у дверей; другой, клеветавший, подвешен за язык; обжору окружают лучшие блюда, к которым он не может прикоснуться, и т. д.

Пройдя по мосту, шаман снова едет верхом к обиталищу *Эрлик-хана*. Он проникает туда, несмотря на охраняющих дом собак и стражей, которых в итоге удается задобрить подарками (перед тем как отправиться в Преисподнюю, шаманом были приготовлены для этих целей питье, вареная говядина и мерлушковые шкурки). Получив подарки, привратники позволяют шаману войти в юрту *Эрлика*. Затем начинается самая драматическая сцена. Шаман направляется к двери юрты, где происходит описываемый сеанс, и делает вид, что приблизился к Эрлику. Он кланяется Царю мертвых, касаясь бубном своего лба и повторяя «*Мергу! Мергу!*», и пытается привлечь внимание Эрлика. Вдруг шаман заходится

криком, чтобы показать, что бог его заметил и очень разгневан; шаман поспешно отступает почти до дверей юрты, и эта церемония повторяется трижды. Наконец *Эрлик-хана* обращается к нему с речью: «Имеющие перья не могут сюда долететь, имеющие когти не могут сюда дойти; ты, черное и противное насекомое, откуда ты пришел?!»

Шаман называет ему свое имя и имена своих предков и предлагает *Эрлику* выпить; он делает вид, что наливает водки в бубен и подает его царю Преисподней. *Эрлик* не отказывается, начинает пить, а шаман имитирует даже его икоту. Затем он подносит *Эрлику* быка, забитого заранее, и несколько одеяний и шуб, вывешенных на веревке. Предлагая их, он прикасается рукой к каждому из этих предметов. Но одежда и шубы остаются в распоряжении их владельца.

Тем временем *Эрлик* совсем опьянел, и шаман старательно изображает все фазы его опьянения. Бог становится доброжелательным, благословляет его, обещает приумножение стад и т. д. Обрадованный шаман возвращается на землю, оседлав не коня, а гуся, и передвигается по помещению на цыпочках, словно в полете, подражая птичьему крику: «*Наингак! наингак!*» Сеанс окончен, и шаман садится; кто-нибудь забирает у него из рук бубен и трижды ударяет в него. Шаман протирает глаза, как будто просыпаясь. Его спрашивают: «Ты хорошо съездил? Добился успеха?» И он отвечает: «Я прекрасно съездил. Меня очень хорошо принимали!»

Нисхождения в Преисподнюю осуществляются специально для того, чтобы отыскать и вернуть душу больного. Далее будет приведено несколько сибирских сообщений о подобных странствиях. Конечно же нисхождение шамана осуществляется и с обратной целью, то есть для сопровождения души усопшего к *Эрлику*.

У нас будет возможность сравнить оба типа экстатического странствия — на Небо и в Преисподнюю — и выявить космографическую схему, обусловливающую их. Сейчас же присмотримся внимательнее к рассказу, переданному Потаниным. Некоторые детали относятся исключительно к нисхождению в Преисподнюю: например, собака и стражи, защищающие вход в царство мертвых. Это широко известный в инфернальной мифологии мотив, и он не раз встретится нам в дальнейшем. Менее специфичен для Преисподней мотив моста не шире волоска. Мост символизирует переход в потустороннее, но необязательно доступ в ад: только согрешившим не удается его перейти, и они срываются в пучину. Переход по очень узкому мосту, связующему две космические зоны, означает также переход от одного способа бытия к другому: от непосвященных к посвященным или от «живых» к «мертвым».

Рассказ Потанина содержит ряд противоречий: шаман верхом направляется к югу, взбирается на гору и затем спускается в Преисподнюю через дыру, откуда он уже возвращается не на лошади, а на гусе. Последняя деталь несколько подозрительна, и не потому, что было бы трудно

вообразить полет через проход, ведущий в ад*, но в силу того, что полет на спине гуся напоминает о вознесении шамана на небо. По всей вероятности, мы сталкиваемся здесь с контаминацией темы нисхождения и восхождения.

Что касается того, что шаман сначала едет на юг, карабкается на гору и только потом спускается ко входу в Преисподнюю, то в подобном итинерарии усматривали смутные воспоминания о путешествии в Индию и даже пытались отождествить инфернальные видения с образами, которые могли встретиться в пещерных храмах Туркестана и Тибета (см.: Chadwick 1936: 111; 1940. 3: 217; 1942: 82, 101; Chadwick N., Chadwick H. 1940/3: 217). На деле южные влияния, в конечном счете индийские, существуют в центральноазиатском фольклоре и мифологии. Только они влекли за собой мифическую географию, а не смутные воспоминания о реальной топографии (орографии, дорогах, храмах, пещерах и т. д.). Вероятно, Преисподняя *Эрлика* отражает ирано-индийские модели, но обсуждение этого вопроса увело бы нас очень далеко, и мы оставляем его для рассмотрения в дальнейшем.

Шаман – психопомп (у алтайцев, гольдов, юраков)

Народы Северной Азии воспринимают другой мир как опрокинутое отображение настоящего. Там все происходит как здесь, но наоборот: когда на земле день, в потустороннем мире ночь (вот почему праздник мертвых начинается после захода солнца: там оно восходит и начинается день); лето у живых соответствует зиме у мертвых; если зверя и рыбы мало на земле, то это признак того, что иной мир ими изобилует, и т. д. Бельтиры кладут уздечку и бутылку водки в левую руку покойника, потому что она соответствует правой руке на земле. В Преисподней реки текут вспять. А все, что на земле перевернуто, у мертвых в нормальном положении: поэтому на могиле переворачивают предметы, предоставляемые в распоряжение покойника, или вообще разбивают их, ибо то, что здесь разбито, в ином мире цело, и наоборот (см.: Holmberg (Harva) 1938: 343 sq.)**.

Перевернутое изображение проявляется также в представлениях о нижних уровнях (о «препятствиях», *пудак*, которые шаман преодолевает при спуске). Сибирским татарам знакомы семь или девять подземных

---

* В сибирском фольклоре орел или какая-либо другая птица часто поднимает героя из Преисподней на поверхность земли. У гольдов шаман не может предпринять экстатическое хождение в Преисподнюю без помощи духа-птицы (*коори*), обеспечивающего ему возвращение на землю; самую трудную часть этого обратного пути шаман совершает на спине своего *коори* (см.: Holmberg (Harva) 1938: 338).

** Обо всем этом см. нашу готовящуюся работу в изд.: Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 81 «Мифология смерти» («Mythologie de la mort»).

областей; самоеды говорят о девяти подводных уровнях. Но поскольку и тунгусам, и якутам неизвестны эти нижние этажи, вполне вероятно, что татарская модель инородного происхождения (см.: Ibid.: 350; см. ниже, с. 252 и сл.).

Загробная география центральноазиатских и северных народов достаточно усложнена, находясь в постоянном взаимодействии с притоком религиозных представлений с юга. Мертвые направляются либо на север, либо на запад (см.: Holmberg (Harva) 1938: 346). Но известна также концепция, согласно которой добрые возносятся на Небо, а грешники опускаются под землю (например, у алтайских тюрок – см.: Radlov 1884/2: 12); и все же такая моральная оценка загробного пути представляется весьма поздним нововведением (см.: Harva 1938: 360 sq.). Якуты верят, что после смерти и хорошие, и плохие возносятся на Небо, где их души (*кут*)[17] становятся птицами (см.: Ibid.). Вероятно, эти «души-птицы» сидят на ветках Мирового древа – мифический образ, который также встречается повсеместно. И если, с другой стороны, у тех же якутов злые духи (*абаасы*), также представляющиеся душами умерших, обитают под землей, то совершенно очевидно, что мы имеем дело с двойственной религиозной традицией*.

Встречается также вера в то, что некоторые избранники, тела которых сжигают, с дымом возносятся на Небо, где они ведут существование, во всем подобное нашему. Так думают буряты и их шаманы, и такое же верование обнаруживается у чукчей и коряков (ср. ниже, с. 189, прим.*). Представление о том, что огонь обеспечивает небесную жизнь post mortem**, подкреплено и верой, согласно которой погибшие от удара молнии возносятся на Небо. Огонь, каковой бы ни была его природа, превращает человека в духа; потому-то шаманы и считаются «хозяевами огня» и постоянно вступают в контакт с пламенем. Стать«хозяином огня» или быть опаленным им в какой-то мере равнозначно инициации. Сходное представление примыкает к идее о том, что герой или те, кто претерпели насильственную смерть, возносятся на Небо (см.: Ibid.: 362); их смерть рассматривается как инициация. Напротив, смерть, вызванная болезнью, может привести покойника только в Преисподнюю, ибо болезнь вызвана злыми духами или покойниками. Когда кто-то заболевает, алтайцы и телеуты говорят, что «его готовы съесть *кёрмёсы* [духи-мертвецы]». А о том, кто уже скончался, говорят: «его съели *кёрмёсы*» (Ibid.: 367).

---

* По Серошевскому, некоторые якуты располагают царство мертвых «над восьмым небом на севере, в стране, где длится вечная ночь, где без конца дует ледяной ветер, где светит бледное полярное солнце, где луна показывается лишь с обратной стороны, где юноши и девушки пребывают вечно девственными...», тогда как, по мнению других, под землей находится иной мир, во всем похожий на наш, куда можно проникнуть через дыру, оставленную обитателями подземных областей для проветривания (Sieroszewski 1902: 206 sq.). Shimkin 1939: 166 sq.

** После смерти (*лат.*).

Именно поэтому гольды, прощаясь с похороненным покойником, упрашивают его не забирать с собой свою вдову и детей. Желтые уйгуры говорят ему: «Не забирай с собой своих детей, не забирай свой скот и свое добро!» Если же вдова, дети или друзья умирают вскоре после чьей-либо смерти, телеуты считают, что это усопший унес с собой их души (Ibid.: 281; ср. также ниже). Чувства по отношению к умершим противоречивы: с одной стороны, их чествуют, их приглашают на поминки, со временем их почитают как духов-покровителей семьи, а с другой — их боятся, и предпринимаются всякого рода предосторожности, чтобы они не возвращались к живым. Фактически такая амбивалентность ведет к двоякому, но последовательному поведению: умерших недавно боятся, умерших давно почитают и надеются на их покровительство. Страх перед мертвыми объясняется тем, что вначале ни один покойник не приемлет нового способа существования, не желает отказаться от жизни и хочет вернуться к своим. Именно это стремление нарушает духовное равновесие в сообществе: не успев еще отойти в загробный мир, недавний покойник стремится забрать с собой и жену, и друзей, и даже свои стада; ему хочется продлить свое внезапно прервавшееся существование, то есть «жить» среди своих. Таким образом, опасаются не столько злобности мертвеца, сколько непонимания им новых условий своего существования, его отказа покинуть «свой мир».

Отсюда все предосторожности, предпринимаемые, дабы помешать умершему возвратиться в селение: с кладбища возвращаются другой дорогой, чтобы запутать душу покойника, могилу покидают поспешно и по возвращении домой предпринимают очищение, на кладбище разрушают все средства транспорта (волокуши, повозки и т. д. — все это послужит мертвым в их новой стране), наконец, в течение нескольких ночей стерегут дороги, ведущие в селение, и разжигают костры (см.: Ibid.: 282 sq.). Все эти предосторожности не мешают душе покойника кружить вокруг своего дома от трех до семи дней (см.: Ibid.: 287 sq.). В связи с верой в это проявляется и другое убеждение: умершие могут окончательно уйти в потусторонний мир лишь после того, как на третий, седьмой или сороковой день после их смерти будут устроены поминки*. По этому

* Весьма вероятно, что эти верования алтайских народов испытали воздействие христианства и ислама. Телеуты называют поминки, устраиваемые на седьмой или на сороковой день или же спустя год после смерти, *юзют пайрами*; само слово *пайрам* выдает южное происхождение (персидское *bairam* «праздник». — См.: Holmberg (Harva) 1938: 323). Известен также обычай отмечать 49 дней со дня смерти покойника, что обнаруживает влияние ламаизма (см.: Ibid.: 332). Однако уместно предположить, что южные влияния наложились на древний обычай поминок, в какой-то мере изменив его содержание. Ибо «бдение над покойником» — широко распространенный обычай, первоначальное назначение которого состоит в том, чтобы символически проводить усопшего в потусторонний мир или указать путь в Преисподнюю, которому последний должен следовать, дабы не заблудиться. В этом смысле тибет-

случаю их потчуют съестным и напитками, бросая еду в огонь, приносят в жертву любимую лошадь покойного, которую съедают у его могилы, а голову животного вывешивают на столбе, установленном прямо на могиле (абаканские татары, бельтиры, сагайцы, качинцы и т. д. — см.: Ibid.: 322 sq.). По этому же поводу предпринимается и «очищение» жилища покойного шаманом. Церемония включает, среди прочего, драматизированный поиск души умершего и ее окончательное изгнание шаманом (телеуты. — См.: Анохин 1924: 20 и сл.; Harva 1938: 324). Некоторые алтайские шаманы даже сопровождают душу умершего до самой Преисподней, а чтобы их не узнали обитатели нижних миров, они мажут лицо сажей (см.: Radlov 1884/2: 55). У туруханских тунгусов шамана призывают только в случаях, когда покойник еще долгое время после погребения продолжает посещать родные места (см.: Harva 1938: 541).

Упомянутые обычаи отчетливо проясняют роль шамана в алтайском и сибирском похоронных обрядах. Шаман обязательно появляется, если умерший не спешит покинуть мир живых. Только шаман обладает способностями психопомпа: с одной стороны, ему хорошо известна дорога в Преисподнюю, ведь он ходил по ней много раз; с другой стороны, только он в силах пленить неуловимую душу покойного и сопроводить ее к новому месту обитания. Тот факт, что препровождение души осуществляется вместе с поминками и церемонией «очищения», а не сразу после кончины, похоже, показывает, что в течение трех, семи или сорока дней душа умершего еще пребывает на кладбище, и лишь по истечении этого срока, как считается, она окончательно направляется в Преисподнюю*. Как бы то ни было, у некоторых народов (например у алтайцев, гольдов, юраков) шаман сопровождает душу на тот свет по завершении поминок, тогда как у других (тунгусы) — его призывают к исполнению роли психопомпа, только если покойник и после завершения обычного срока продолжает навещать жилье живых. Учитывая, что у других народов, практикующих своего рода шаманизм (как, например, у лоло), шаману надлежит сопровождать всех без исключения умерших к месту их обитания, можно заключить, что первоначально такое положение было общим для азиатского Севера, а некоторые нововведения (как у тунгусов) появились позже.

Вот как Радлов описывает сеанс, организованный на сороковой день для сопровождения души умершей женщины. Церемония происходила

ская «Книга мертвых» отражает практику, существовавшую задолго до ламаизма: вместо того, чтобы сопровождать покойника в его загробном странствии (подобно сибирским или индонезийским шаманам), лама напоминает ему все доступные для умершего пути (как и индонезийские плакальщицы и др.). О мистическом числе 49 (7 × 7) в Китае, Тибете и у монголов см.: Stein 1940: 118 sq.

* Следует учитывать все же, что, по представлениям большинства тюркских и сибирских народов, у человека имеются три души, из которых, по крайней мере, одна навсегда остается в могиле.

вечером. Шаман начал с того, что, постукивая в бубен, обошел юрту; затем вошел в нее и, приблизившись к огню, позвал покойницу. Вдруг голос шамана изменился. Он перешел на фальцет — это заговорила покойница. Она пожаловалась, что не знает дороги, что боится удаляться от родных и т. д., но кончилось тем, что она согласилась, чтобы шаман ее проводил, и они оба удалились в подземный мир. Достигнув его, шаман обнаружил, что души умерших отказываются допустить к себе вновь прибывшую. Уговоры оказались безуспешными, и тогда он предложил им водки. Представление постепенно становилось оживленнее, почти превращаясь в гротеск, поскольку души умерших стали препираться устами шамана и петь хором. Наконец они согласились принять покойницу. Вторая часть ритуала представляет возвращение обратно; шаман пляшет и поет, пока не падает наземь в беспамятстве (см.: Radlov 1884/2: 52–55).

У гольдов два похоронных ритуала: *нингманта*, справляемый на седьмой день после кончины и даже позже (до двух месяцев), и *касата* — большая церемония, которую проводят через некоторое время после первой и которая завершается проводами души в Преисподнюю[18]. Во время *нингманта* шаман с бубном входит в дом покойного, ищет душу, пленяет ее и заставляет войти в своего рода куклу (*панё*)[19]. Начинается трапеза, в которой участвуют все родственники и друзья покойника, присутствующего в виде *панё*; шаман поит его водкой. *Касата*[20] начинают таким же образом. Шаман облачается в свою одежду, берет бубен и ходит в поисках души вокруг юрты. Он все время приплясывает и говорит о трудностях пути в Преисподнюю. Наконец он пленяет душу и вносит в дом, где заставляет ее войти в куклу (*панё*). Трапеза продолжается допоздна, а оставшуюся еду шаман бросает в огонь. Женщины вносят в юрту постель, шаман укладывает *панё* на постель, укутывает ее покрывалом и велит покойнику спать. Сам он тоже ложится в юрте и засыпает.

Наутро он облачается в свою одежду и ударами в бубен будит покойника. Следует еще одно пиршество, а с наступлением ночи, — ибо церемония может продолжаться несколько дней, — шаман снова укладывает *панё* в постель и укрывает ее покрывалом. Наконец однажды утром шаман, затянув свою песню, обращается к покойнику с советом хорошо поесть, но пить мало, потому что путь в Преисподнюю очень труден для пьяного человека. На закате солнца он начинает готовиться в дорогу. Шаман поет, пляшет и мажет лицо сажей. Он призывает духов-помощников и просит их проводить его и покойника на тот свет. Он ненадолго покидает юрту и забирается на дерево, на котором предварительно нанесены зарубки, — с него ему видна дорога в Преисподнюю. (Фактически он взбирается на Древо мира и находится на вершине мира.) При этом он видит и многое другое: обильный снег, богатую охотничью добычу, успешный улов рыбы и т. д.

Вернувшись в юрту, он призывает на помощь двух могущественных духов-покровителей: *буни гаса* — некое чудовище, одноногое, с покрытым перьями человеческим телом, и *коори* — птицу с длинной шеей[21]. (Существуют деревянные фигурки этих мифических персонажей. — См.: Harva 1938: 339, fig. 39–40. Шаман берет их с собой во время нисхождения в Преисподнюю). Без помощи этих двух духов шаман не мог бы вернуться из загробного мира; самую опасную часть обратного пути он преодолевает, взобравшись на спину *коори*.

Обессилев от камлания, он усаживается, лицом на запад, на доску, представляющую сибирские нарты. Кладет рядом с собой куклу (*панё*), в которой помещена душа умершего, и корзину с припасами. Шаман просит духов впрячь в сани собак и приглашает с собой «слугу», который должен сопровождать его в пути. Затем он «отъезжает» в страну мертвых.

Песни, которые он распевает, и слова, которыми он обменивается со «слугой», позволяют проследить его путь. Вначале дорога легка, но по мере приближения к царству мертвых трудности возрастают. Дорогу преграждает большая река, и надо быть хорошим шаманом, чтобы перевести команду на другой берег. Через некоторое время появляются признаки человеческой деятельности: следы ног, пепел костров, дрова — значит, поселение умерших уже недалеко. Действительно, где-то рядом раздается собачий лай, виднеется дым над юртами, попадаются первые олени. Они прибыли в Преисподнюю. Тут же сбегаются умершие и спрашивают шамана, как зовут его и новенького. Шаман всячески остерегается сообщать свое настоящее имя; в толпе духов он ищет ближайших родственников доставленной души, чтобы передать им ее. Затем он спешит вернуться на землю, а, возвратившись, долго рассказывает о том, что он увидел в стране мертвых и как вел себя покойник, которого он сопровождал. Он передает каждому из присутствующих привет от их родственников и даже маленькие подарки от их имени. В завершение церемонии шаман бросает куклу (*панё*) в огонь. На этом заканчиваются прямые обязанности живых перед покойником *.

Похожую церемонию на огромном расстоянии от гольдов совершают лесные юраки[24] Центральной Сибири. Шаман ищет душу покойника и ведет ее в Преисподнюю. Ритуал разворачивается в два этапа. В первый день завершается нисхождение в страну мертвых; на второй день шаман сам возвращается на землю. Песни, которые он поет, позволяют следить за его приключениями. Ему попадается река, где полным-полно деревяшек; птица-дух — *jorra*[25] проводит его сквозь возникшую преграду (на

* См.: Holmberg (Harva) 1938: 334–340, 345. Со ссылкой на И.А. Лопатина (1922) и П.П. Шимкевича[22] (1896). Основное содержание книги Шимкевича ранее было обобщено в статье В. Грубе[23] (Grube 1897). Сходная церемония у тунгусов, см.: Shirokogorov 1935a: 309.

деле это старые, брошенные лыжи, принадлежащие духам). Другая река полна обломков старых шаманских бубнов; третья стала непроходимой из-за спинных позвонков мертвых шаманов. *Jorra* расчищает ему дорогу, и шаман оказывается перед Большой Водой, за которой простирается страна теней. Умершие продолжают вести там такое же существование, что и на земле: богатые остаются богатыми, бедняки пребывают в бедности. Но они снова становятся молодыми и готовятся к новому рождению на земле. Шаман подводит душу к группе ее родственников. Когда он встречает отца покойницы, тот восклицает: «Вот, дочка здесь!..» Возвращается шаман по другой дороге, и она тоже изобилует приключениями. Рассказ об обратном пути занимает целый день. Шаману по очереди встречаются щука, северный олень, заяц и пр.; они становятся его добычей, и он приносит на землю охотничью удачу*.

Некоторые темы шаманского нисхождения в Преисподнюю перешли в устную литературу сибирских народов. Таковы рассказы о похождениях бурятского героя *Му-монто*, который спускается в Преисподнюю вместо своего отца и, вернувшись на землю, описывает мучения грешников (см.: Harva 1938: 355). А. Кастрен записал у саянских степных татар историю Кубаико, храброй девушки, спускающейся в ад, чтобы принести оттуда голову брата, обезглавленного неким чудовищем. После многих приключений, побывав при разнообразных истязаниях, которыми казнят за разные грехи, Кубаико предстает перед самим царем ада *Ирлеханом*. Тот разрешает ей унести голову брата, если она пройдет испытание: извлечет из земли семирогого барана, зарытого так глубоко, что видны одни лишь его рога. Кубаико выдерживает испытание и возвращается на землю с головой брата и волшебной водой для его воскресения, которую вручил ей Бог (см.: Castren 1853/3: 147 sq.).

Татары обладают обширной литературой на эту тему, но преимущественно речь идет о героических циклах, главный герой которых, наряду с множеством других испытаний, должен также спуститься в Преисподнюю**. Такие нисхождения не всегда имеют шаманистическую структуру, то есть не опираются на имеющийся у шамана дар безнаказанно общать-

---

* Lehtisalo 1927: 133–135; там же приведены ритуальные песни самоедских шаманов (см.: Ibid.: 135–137). Юраки полагают, что некоторые люди после смерти возносятся на небо, но их число очень невелико и к ним относятся только те, кто набожен и чист в своей земной жизни (см.: Ibid.: 138). Восхождение на небо post mortem [«посмертно»] отмечено и в сказках: старый Вырия Сэротэтто сообщает двум своим молодым женам, что бог (Нум) призывает его к себе и на следующий день железная нить опустится с неба: он заберется по этой нити до самого жилища божества (см.: Ibid.: 139). Ср. далее (с. 337 и сл.) мотив вознесения с помощью лианы, дерева, перевязи и т. п.

** См. хорошее обобщение текстов Радлова и Кастрена в изд.: Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 81 sq. См. также: Poppe[26] 1930 (в частности, p. 202 sq. – песнь о Болотхане).

ся с душами умерших, разыскивать в Преисподней душу больного или сопровождать туда покойника. Герои татар должны вынести определенные испытания, которые, как мы видели на примере Кубаико, вписываются в схему героической инициации, то есть касаются отваги, самообладания и силы персонажей. Все же и в легенде о Кубаико некоторые детали напоминают шаманские: девушка спускается в Преисподнюю, чтобы вынести оттуда голову брата*, то есть его «душу», точно так же, как шаман уводит из Преисподней душу больного; она присутствует при адских мучениях, которые описывает. Эти рассказы, даже если они испытали южноазиатские или древние ближневосточные влияния, отражают некоторые знания инфернальной топографии, о которой повсюду в мире впервые поведали людям шаманы. Как мы скоро убедимся, многие из самых известных странствий в Преисподнюю, предпринятых с целью узнать судьбу человека после смерти, имеют «шаманистическую» структуру в том смысле, что в них представлена экстатическая техника шаманов[27].

* Тот же «орфический мотив» бытует у маньчжуров, полинезийцев и североамериканских индейцев; ср. далее: с. 298, 314, 342.

Глава VII

ШАМАНИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРНОЙ АЗИИ

2. МАГИЧЕСКОЕ ЛЕЧЕНИЕ. ШАМАН-ПСИХОПОМП

Основной функцией шамана в Центральной и Северной Азии является магическое исцеление. В этом регионе обнаруживается целый ряд представлений о причинах болезни, но во многом преобладает вера в похищение души (см.: Forest: 190 sq.)[1]. Болезнь приписывается бегству или краже души, а лечение сводится, по большому счету, к ее поискам, пленению и принуждению воссоединиться с телом больного. В некоторых регионах Азии причиной болезни может считаться внедрение в тело больного какого-либо магического предмета или одержимость злыми духами; в таких случаях лечение состоит в извлечении вредоносного предмета или в изгнании демонов. Порой болезнь имеет двоякую причину: кража души усугубляется одержимостью злыми духами, и шаманское лечение в равной мере охватывает как поиски души, так и изгнание духов.

Очевидно, что все это усложнено наличием нескольких душ. Как и многие другие «первобытные» народы, особенно индонезийцы, североазиатские народы считают, что у человека может быть до трех и даже до семи душ. После смерти одна из них остается в могиле, другая спускается в царство теней, а третья возносится на Небо. Но подобные представления, отмеченные, например, у чукчей и юкагиров (см.: Bogoraz 1910b: 332; Jochelson 1910: 157), выражают лишь одно мнение о посмертной судьбе трех этих душ. У других народов, по крайней мере, одна из душ после смерти исчезает или ее пожирают демоны и т. д.*. При такой концепции болезни во время земного существования вызывает своим бегством именно та душа, которую демоны после смерти пожирают или опускают в страну мертвых.

Только шаман может лечить такие болезни. Ибо только он «видит» духов и знает, как их изгнать, ему одному открыто бегство души и дана

---

* О трех душах у бурят см.: Sandschejew 1927: 578 sq., 933 etc. — Одна из них заключена в костях, другая душа, возможно содержащаяся в крови, может покидать тело и странствовать под видом осы или пчелы; третья, — во всем сходная с человеком, — является своего рода призраком. После смерти первая душа остается в костях, вторую пожирают духи, а третья является людям как призрак (см.: Ibid.: 585). О семи душах у кетов см.: Shimkin 1939: 166.

способность в экстазе настичь ее и вернуть в тело. Нередко излечение требует определенных жертвоприношений, и только шаман решает, насколько они необходимы и в какой форме; возвращение физического здоровья тесно связано с восстановлением равновесия духовных сил, ведь часто случается, что болезнь возникает из-за пренебрежения или недосмотра по отношению к инфернальным силам, которые и сами также принадлежат к сфере священного. Все, что относится к душе и ее перипетиям здесь на земле и в потустороннем мире, входит исключительно в компетенцию шамана. На собственном опыте, приобретенном перед инициацией и во время ее, он познал трагизм человеческой души, ее неустойчивость, шаткость. К тому же ему ведомы угрожающие ей силы и края, в которые ее могло занести. Если шаманское врачевание предполагает экстаз, то именно потому, что болезнь рассматривается как одно из расстройств или порча души.

На последующих страницах будут приведены некоторые из сеансов врачевания — без намерения исчерпать обильную информацию, собранную и опубликованную к настоящему времени. Во избежание однообразия (поскольку, по сути, большинство описаний сходны между собой) материал сгруппирован свободно и не всегда принимается во внимание его географическая или культурная непрерывность.

Призывание и поиск души: татары, буряты, казахи

Вот как телеутский шаман призывает душу больного ребенка: «Вернись к родным!.. в юрту, к яркому огню!.. Вернись к своему отцу, к матери!..» (Holmberg (Harva) 1938: 268). Призывание души у некоторых народов является одним из этапов шаманского врачевания. Только когда душа больного отказывается или неспособна воссоединиться с телом, шаман прибегает к поискам — вплоть до нисхождения в царство теней для ее возвращения. Бурятам, например, одинаково хорошо знакомы как призывание души, так и поиски ее шаманом.

У аларских бурят шаман усаживается перед больным на коврик среди кучи предметов, меж которыми и стрела: от ее наконечника к березке, установленной вне юрты, во дворе, тянется красная шелковая нить. Считается, что по этой нити душа больного возвращается к своему телу; для этого дверь юрты оставляют открытой. Рядом с березкой кто-нибудь держит лошадь; буряты верят, что лошадь первой чувствует возвращение души и обнаруживает это подрагиванием. На столе в юрте разложены пироги, *тарасун*, водка, табак. Если больной стар, на сеансе присутствуют в основном старики; если он взрослый, приглашают зрелых людей, и зовут детей, когда речь идет о ребенке. Шаман приступает к призыванию души: «Твой отец такой-то, твоя мать такая-то, твое имя такое-то. Где ты?

куда пошла?.. Печальна юрта...» и т. д. Присутствующие заливаются слезами. Шаман долго распространяется о горе семьи и печали дома. «Твои дети спрашивают: где ты, отец? Услышь их и пожалей; воротись!.. Твои лошади спрашивают: где ты, хозяин? Вернись к нам!» и т. д.*

Обычно это лишь первая часть церемонии. Если она не удается, шаман возобновляет свои усилия в другом направлении. По наблюдениям Потанина, бурятский шаман предпринимает предварительный сеанс, чтобы удостовериться, потерял ли больной свою душу или же она была похищена и находится в плену в темнице Эрлика. Шаман начинает искать душу, и, если она попалась ему близ селения, воссоединение происходит легко. В противном случае он ищет ее в лесах, в степях и даже на дне морском. Если же ее нигде не удается обнаружить, то это признак того, что душа находится в плену у Эрлика, и ничего не остается, кроме как прибегнуть к разорительным жертвоприношениям. Иногда Эрлик требует другую душу вместо пребывающей у него в плену, и тогда проблема состоит в том, чтобы найти подходящую. С согласия больного шаман решает, кто будет жертвой. Обратившись в орла, он приходит к ней во сне и, вырвав душу, спускается в царство теней и вручает ее Эрлику, который позволяет ему унести душу больного. Спустя некоторое время жертва умирает, а больной выздоравливает. Но речь идет лишь об отсрочке, ибо и он тоже умрет через три, семь или девять лет**.

У абаканских татар сеанс занимает пять-шесть часов и включает наряду с прочими деталями экстатическое хождение шамана в далекие края. Но это странствие скорее метафорическое: после длительного камлания и испрашивания у Бога здоровья для пациента *кам* покидает юрту. По возвращении он разжигает трубку и сообщает, что он дошел до самого Китая, преодолел горы и моря в поисках средства, необходимого для выздоровления***. Здесь мы имеем дело со смешанным типом шаманского сеанса, когда поиск заблудшей души больного переходит в псевдоэкстатическое странствие с целью поиска лекарства[2]. Такой же процесс обнаруживается у чукчей на северо-восточной окраине Сибири, где шаман пятнадцать минут изображает транс, во время которого он, как считается, экстатически ходит советоваться с духами (см.: Bogoraz 1904–1909: 441). Ритуальный сон для общения с духами в целях врачевания встречается и у угорских народов (см. ниже, с. 219 и сл.). Однако, что касается чукчей, речь идет скорее о недавнем упадке шаманской техни-

---

* Harva 1938: 268–272. По Баратову; ср.: Sandschejew 1927: 582–583. О шаманском камлании у бурят также см.: Stieda 1887: 299 sq., 316 sq; Melnikow 1899: 132–134.

** См.: Потанин 1883: 86–87; Mikhailowski 1894–1895: 69–70; ср.: Sandschejew 1927: 580 sq. О различных техниках бурятского знахарства также см.: Mikhailowski 1894–1895: 127 sq.

*** См.: Lankenau 1872: 281 sq. Ритуальные песни телеутов см. в изд.: Mikhailowski 1894–1895: 98.

ки. Как мы вскоре убедимся, «старые шаманы» предпринимали настоящие экстатические странствия в поисках души.

Смешанным типом экстатического шаманского врачевания, превратившегося уже в ритуал изгнания демонов, является практика казахов. Сеанс начинается с восхваления Аллаха и исламских святых, за которым следуют призывания *джиннов* и заклинание злых духов. *Баксы* поет не переставая. В какой-то момент им овладевают духи, и во время этого транса *баксы* «босиком ступает на раскаленное в огне железо» и несколько раз хватает ртом зажженный фитиль. Он трогает языком раскаленный металл и «острым как бритва ножом бьет себя по лицу, и никаких заметных следов не остается»[3]. После таких шаманских подвигов он вновь призывает Аллаха: «О Боже! дай счастья! О достойный, взгляни на наши слезы! Я прошу твоей помощи!» и т. д.*. Обращение к высшему богу вполне совместимо с шаманским врачеванием, и мы действительно обнаруживаем его у некоторых народов на крайнем северо-западе Сибири. Но у казахов на первое место выступает изгнание злых духов, овладевших больным: чтобы в этом преуспеть, *баксы* доводит себя до шаманского состояния, то есть достигает нечувствительности к огню и ударам ножа, другими словами, приближается к состоянию «духа» и тем самым оказывается в силах отпугнуть и изгнать демонов болезни.

Шаманское камлание у угров и лопарей

Тормюганский[4] шаман, когда к нему обращаются за лечением, начинает бить в бубен и играть на гитаре, пока не впадает в транс. Его душа, покинув тело, проникает в Преисподнюю и приступает к поискам души больного. Он получает разрешение умерших на возвращение души больного на землю в обмен на обещание подарить им рубашку или другие вещи, но ему случается прибегать и к более серьезным мерам. Шаман выходит из экстаза, сжимая в кулаке душу больного, и возвращает ее в тело через правое ухо**.

У остякских шаманов с Иртыша совершенно иная техника. Когда шамана зовут в дом, он приступает к окуриванию и одаряет куском ткани Санки, верховное небесное существо. (Изначальным значением *санки* было «светлый, сияющий; свет». — Karjalainen, 1923/2: 260) Он весь день воздерживается от пищи и вечером идет в баню, съедает три или семь грибочков и засыпает. Проспав несколько часов, он внезапно просыпается и, дрожа всем телом, сообщает, что́ именно ему открыли духи через

* Castagné 1930: 68 sq., 90 sq., 101 sq., 125 sq. Также ср.: Mikhailowski 1894–1895: 98: шаман долго скачет степью и, по возвращении, хлещет больного кнутом.

** См.: Karjalajnen 1927/3: 305. К тем же средствам (бубен, гитара) прибегают, чтобы достичь экстаза, когда шаманят на охоту или для выяснения жертвы, желательной богам: Ibid.: 306. О поисках души см.: Ibid./1: 31.

своего посланца — того самого духа, которому надлежит принести жертву, — о человеке, вспугнувшем охотничью удачу и т. п. Шаман вновь засыпает глубоким сном, а на следующее утро приступают к надлежащим жертвоприношениям*.

Достижение экстаза при помощи одурманивания грибами распространено по всей Сибири. В других краях света ему соответствует экстаз, вызываемый наркотиками или табаком, и мы еще вернемся к проблеме мистической значимости токсичных веществ. Отметим пока некоторые аномалии рассматриваемого ритуала: ткань преподносится в дар верховному существу, но общение происходит с духами и именно им приносятся жертвы; собственно шаманский экстаз достигается в результате одурманивания грибами — это же средство позволяет женщинам-шаманкам впадать в аналогичного рода транс, с той лишь разницей, что они обращаются непосредственно к небесному богу Санки. Эти противоречия говорят об определенном смешении представлений, связанных с техникой экстаза. Как уже отмечал Карьялайнен, этот тип угорского шаманизма, похоже, появился недавно и заимствован (см.: Karjalainen 1927/3: 315 sq.).

У васюганских остяков шаманская техника более сложная[5]. Если душа больного похищена покойником, шаман посылает на ее поиски одного из своих духов-помощников. Последний в облике умершего спускается в Преисподнюю. Там, встретив похитителя, он неожиданно вытаскивает из-за пазухи духа, имеющего облик медведя, и покойник в испуге выпускает душу больного из горла или из рук. Дух-помощник хватает ее и приносит своему хозяину на землю. Все это время шаман играет на гитаре и рассказывает о приключениях своего посланца. Если душа больного была похищена злым духом, то сам шаман обязан отправиться на ее поиски, что намного труднее (см.: Ibid.: 308 sq.).

У тех же васюганцев камлают еще и следующим образом: шаман усаживается в самом темном углу помещения и начинает играть на гитаре. В левой руке он сжимает своего рода ложку, которая служит в то же время для гадания. Затем он призывает своих духов-помощников, которых насчитывается до семи. У него сильный посланец — «Суровая-женщина-с-посохом», которому он велит слетать за своими помощниками. Они появляются один за другим, и шаман в песенной форме рассказывает об их странствиях. «Небесные области *Мэй-юнк-кана*, мне предлагают дочерей *Мэй-юнк-кана*; я ожидаю их прибытия из шести земных областей, ожидаю, пока Шерстистый зверь Большой Земли (= медведь) не покинет первый подземный удел и не достигнет вод второго слоя». (В этот момент

* См.: Ibid./3: 306. Сходный обычай отмечен в Чингале (остяки): Санки приносят жертву, шаман съедает три гриба и впадает в транс. Женщины-шаманки прибегают к аналогичным средствам, и в результате интоксикации грибами они достигают экстаза, навещают Санки, а затем поют о том, о чем узнали от самого верховного существа, см.: Karjalajnen 1927/3: 307; Jochelson 1908/2: 582–583.

он бросает ложку.) Таким же образом он сообщает о прибытии духов из второго, третьего подземного слоя и так далее, вплоть до седьмого, и о каждом вновь прибывшем сообщается при помощи ложки. Потом появляются духи различных небесных сфер. Шаман призывает их одного за другим с разных концов: «Из небесных областей оленных самоедов, из небесных областей народов Севера, из княжеского города духов самоедов и их жен, и т. д. и т. д.». Следует разговор между всеми этими духами, вещающими устами шамана, и шаманом. Эта процедура занимает весь вечер.

В следующий вечер происходит экстатическое странствие шамана, сопровождаемого своими духами-помощниками. Слушателям в подробностях сообщается обо всех перипетиях этого трудного и опасного похода: он во всем сходен с предпринимаемыми шаманом проводами на Небо души жертвенной лошади (Ibid.: 310–317). Речь идет не об «одержимости» шамана его духами-помощниками. Как замечает Карьялайнен, они шепчут в уши шамана точно так же, как это делают «птицы», вдохновляя эпических сказителей (см.: Ibid.: 318). «Подсказка духов доходит до колдуна», — говорят северные остяки; их подсказка «задевает» шамана — утверждают вогулы (см.: Ibid.).

У угров шаманский экстаз является не столько трансом, сколько «состоянием вдохновения»: шаман видит и слышит духов, он «вне себя», поскольку в экстазе странствует в далеких пределах, но он не в беспамятстве. Это визионерство и вдохновленность. Основным переживанием, однако, остается экстатическое, а основным средством его достижения оказывается, как и во многих других местах, магико-религиозная музыка. Одурманивание грибами, в свою очередь, также способствует общению с духами, однако это более грубый и пассивный способ. Но, как мы уже говорили, эта шаманская техника выглядит поздней и заимствованной. Одурманивание дает экстаз, «уход от себя», механистично и пагубно — здесь происходит имитация некой ранее существовавшей модели, относящейся к другой плоскости отношений.

У енисейских остяков исцеление включает два экстатических странствия: первое носит скорее характер кратковременных поисков, и только во время второго достигается состояние транса и шаман углубляется в потусторонний мир. Как обычно, сеанс начинается с призывания духов, которых один за другим помещают в бубен. Все это время шаман поет и пляшет, а когда появляются духи, он начинает подпрыгивать: это означает, что он покинул землю и поднимается к облакам. В какой-то момент он восклицает: «Я поднялся очень высоко, я вижу Енисей на сотню верст!» По пути ему попадаются другие духи, и он рассказывает присутствующим обо всем, что видит. Затем, обращаясь к духу-помощнику, несущему его по воздуху, он восклицает: «О моя маленькая муха, подними меня повыше, я хочу видеть еще дальше!..» Некоторое время спустя шаман в сопровождении своих духов возвращается в юрту. Похоже, он

не разглядел души больного или обнаружил ее очень далеко, в стране мертвых. Чтобы ее вернуть, шаман продолжает пляску, пока не входит в транс: он покидает тело и, влекомый духами, проникает в потусторонний мир, откуда наконец возвращается с душой больного*, 6.

О шаманизме у лапландцев достаточно просто упомянуть, поскольку он исчез еще в 18-м столетии, а суеверия, влияния скандинавской мифологии и христианства, обнаруживающиеся в лапландских религиозных традициях, заставляют нас рассматривать их в рамках религиозной истории Европы[7]. По сообщениям авторов XVII века, подтверждаемым фольклором, лапландские шаманы практиковали камлание в совершенно обнаженном виде, как и многие другие арктические народы, и добивались настоящего каталептического транса, во время которого их душа, дескать, спускалась в Преисподнюю, чтобы сопровождать покойников или отыскивать души больных**. Это нисхождение в страну теней начиналось, как и у алтайцев, с экстатического странствия к некой Горе (см.: Ellis 1943: 90), а гора, как известно, символизирует космическую ось и, следовательно, находится в Центре мира. Лапландские колдуны наших дней еще вспоминают о чудесах, творимых их предками, которые могли летать, и т. д. (см.: Ohlmarks 1939a: 57, 75). Сеанс включал песни и призывание духов. Бубен, – в связи с которым отмечалось, что рисунки на нем весьма сходны с рисунками на алтайских бубнах, – играл большую роль в достижении транса***. Скандинавский *сейдр* [«магия, колдовство»] пытались рассматривать как заимствование из лапландского шаманизма[4*]. Но у нас будет возможность увидеть, что в религии древних германцев сохранилось достаточно элементов, чтобы ее можно было считать «шаманистической», не ссылаясь при этом на влияние лапландской магии[8].

Камлание у остяков, юраков и самоедов

В шаманских ритуальных песнях остяков и юраков, записанных Третьяковым во время сеансов исцеления, подолгу рассказывается об экстатическом странствии, предпринятом ради пациента. Но эти песни уже достигли определенной автономии по отношению к самому врачеванию:

---

* Ohlmarks 1939a: 184. Со ссылкой на: Анучин 1914: 28–31; также ср.: Shimkin 1939: 169 sq. Что касается культурной истории этого народа, см.: Donner 1928.

** См.: Ohlmarks 1939a: 34, 50, 51, 176 sq. (нисхождение в Преисподнюю), 302 sq., 312 sq.

*** См.: Mikhailowski 1894–1895: 144 sq. О гадании на бубне: Ibid.: 148–149. О колдунах у лапландцев в наше время и их фольклоре см.: Itkonen 1946: 116 sq.; о ритуалах магического исцеления см.: Quigstad 1932.

4* Еще в 1877 г. это сделал Йохан Фрицнер (Fritzner 1877), а недавно – Даг Штрёмбак (Stromback 1935); см. дискуссию в связи с этой гипотезой в изд.: Ohlmarks 1939a: 310–350.

шаман преувеличивает свои собственные приключения на небесах и в потустороннем мире, и создается впечатление, что поиски души больного — первичный мотив подобного экстатического странствия — отошли на второй план и даже оказались забытыми. Тема песни касается скорее его собственных экстатических переживаний, и в них легко опознать повторение некой модели-образца, а именно, инициационного нисхождения шамана в Преисподнюю и его восхождения на Небо.

Действительно, шаман повествует, как поднимается на Небо по веревке, специально для него спущенной, и расталкивает звезды, загромождающие ему дорогу. По небу шаман прогуливается в лодке, а затем спускается на землю по реке со столь стремительным течением, что в лицо ему дует ветер. При содействии крылатых демонов он проникает под землю: там так холодно, что он просит плащ у духа мрака *Ама* или у духа своей матери. (В этом месте его рассказа кто-нибудь из присутствующих набрасывает ему на плечи плащ.) Наконец шаман поднимается на землю и говорит каждому из присутствующих о его будущем, сообщая таким образом и больному, что демон, вызвавший болезнь, изгнан*.

Можно заметить, что речь идет уже не о шаманском экстазе, предполагающем конкретное восхождение и нисхождение, но о повествовании, наполненном мифологическими воспоминаниями и опирающемся на опыт, который явно предшествует моменту врачевания. Шаманы тазовских остяков и юраков рассказывают о своем волшебном полете среди цветов: они поднимаются так высоко, что видят тундру на расстоянии семи верст; в отдалении они различают местность, где их наставники некогда смастерили им бубны. (На самом деле они разглядели Центр мира.) Они достигают наконец Неба и после ряда приключений проникают в железную хижину, где засыпают в окружении пурпурных облаков. Чтобы спуститься на землю, они заимствуют ожерелье. Завершается пение гимном, прославляющим все божества, начиная с Небесного бога (см.: Mikhailowski 1894–1895: 67).

Порой экстатическое странствие совершается в видениях: шаман видит своих духов-помощников, проникающих в образе оленя в иные миры, и воспевает их приключения (см.: Lehtisalo 1927: 153 sq.). Духи-помощники у самоедских шаманов выступают в более «религиозной» функции, чем у других сибирских народов. Прежде чем приступать к врачеванию, шаман вступает в контакт со своими духами, дабы осведомиться у них о причине болезни: если она ниспослана *Нумом*, верховным божеством, то шаман отказывается от лечения. И тогда его духи-помощники поднимаются на Небо, чтобы испросить содействия *Нума* (см.: Castren 1856: 194 sq.)[9]. Это не означает, что все самоедские шаманы «добрые»; хотя здесь нет деления на «белых» и «черных» шаманов, известно,

* См.: Третьяков 1871: 217 и сл.; Mikhailowski 1894–1895: 67 sq.; Shimkin 1939: 169 sq.

что некоторые из них занимаются также черной магией и творят зло (см.: Mikhailowski 1894–1895: 144).

Те описания камланий у самоедов, которыми мы располагаем, оставляют впечатление, что экстатическое странствие то «воспевается», то совершается вместо шамана духами-помощниками. Порой, чтобы узнать «волю богов», шаману достаточно посоветоваться с духами. Об этом свидетельствует камлание у томских самоедов, которое наблюдал Кастрен, рассказавший о нем следующее. Присутствующие скучились вокруг шамана, стараясь держаться в стороне от входа, куда тот пристально смотрел. В левой руке он держал жезл, украшенный с одного конца таинственными знаками и изображениями. В правой руке у него были две стрелы, обращенные острием вверх; к их наконечникам привязано по одному колокольчику. Сеанс начался песней, которую шаман исполнял сам, аккомпанируя себе колокольчиками на стрелах, ритмично постукивая ими о жезл. То было призванием духов. Когда они появились, шаман встал и принялся плясать, совершая сложные и замысловатые движения. Он продолжал петь и постукивать о жезл стрелами. Песня воспроизводила его беседу с духами, и ритм пения вторил ее драматическим поворотам. Когда пение достигло предельного напряжения, все начали хором подпевать. Получив от духов ответы на все вопросы, шаман остановился и сообщил присутствующим волю божества (см.: Castren 1856: 172 sq.).

Существуют, разумеется, большие шаманы, предпринимающие в трансе экстатическое странствие в поисках души больного: пример тому шаман *Ганька* из юраков, которого наблюдал Лехтисало (см.: Lehtisalo 1927: 153 sq.). Однако наряду с такими мастерами обнаруживается значительное число «визионеров», получающих наставления от божеств или от духов во сне (см.: Ibid.: 145) или же прибегающих к одурманиванию грибами, чтобы узнать, например, способ лечения какой-либо болезни (см.: Ibid.: 164). Во всяком случае, создается однозначное впечатление, что настоящие шаманские трансы очень редки и что большинство сеансов состоят только из экстатического странствия, предпринятого духами, или рассказов о сказочных приключениях, мифологические прототипы которых уже известны*.

Самоедские шаманы практикуют также гадания при помощи жезла с определенными знаками, который подбрасывается вверх: предсказание узнается по положению упавшего на землю жезла. Они еще демонстрируют особые шаманские способности: дав себя связать, призывают духов (чьи звериные голоса тут же раздаются в чуме), а в завершение этого представления обнаруживается, что они уже свободны от своих пут. Они протыкают себя ножом и резко бьют по голове и т. п. (см.: Mikhailowski 1894–1895: 66). У шаманов других сибирских и даже неазиатских наро-

* О культурном комплексе самоедов см.: Donner 1924; Gahs 1928: 238; Schmidt 1935/3: 334.

дов постоянно будут встречаться такие же проявления, которые в определенном смысле наводят на мысль о факирах[10]. Все это для шаманов не является просто игрой тщеславия или утверждением своего престижа. «Чудеса» органически сродни шаманскому камланию: речь, по сути, идет о том, чтобы воплотить другое состояние, упраздняющее профанные условия. Теми «чудесами», которые он совершает, шаман подтверждает подлинность своего опыта.

Шаманизм у якутов и долган[11]

У якутов и у долган шаманский сеанс в целом охватывает четыре этапа: 1) призывание духов-помощников; 2) обнаружение причины болезни — чаще всего злого духа, похитившего душу больного или вселившегося в его тело; 3) изгнание злого духа посредством угроз, шума и т. п.; и наконец 4) вознесение шамана на Небо*. «Самой трудной задачей, которую предстоит решить, является обнаружение причины болезни, опознание духа, беспокоящего больного, определение его природы, его иерархической принадлежности, его могущества. Церемония всегда содержит, следовательно, две части: сначала с небес призываются духи-покровители, у них просят помощи в определении причины несчастья, а затем начинается борьба с враждебным духом или с *ёром*»[12]. Далее обязательно следует восхождение на Небо**.

Борьба со злыми духами опасна, и со временем она утомляет шамана. «Мы все попадаем к дьяволу, — говорил Серошевскому шаман Тюсьпют, — но не только мы одни, шаманы, мы худого не делаем, мы, наоборот, помогаем людям, и за это именно на нас черти сердятся...» (Sieroszewski 1896: 325)[13]. Действительно, очень часто шаман вынужден, дабы извлечь злых духов из больного, впустить их в себя: он дергается и страдает, вбирая их, даже больше, чем пациент (см.: Harva 1938: 545–546).

Вот классическое описание одного из сеансов у якутов, сделанное Серошевским. Он происходил вечером, в юрте, и в нем пригласили участвовать соседей:[14] «...хозяин, выбравши ремни, что получше, вяжет из них род двойной петли, которую впоследствии наденут на плечи шамана затем, чтобы за свободный конец удерживать его во время пляски и не позволять духам похитить его»***. Шаман «...*медленно расплетает свои ко-*

* См.: Harva 1938: 545. — Со ссылкой на Виташевского; Jochelson 1931: 120 sq.

** Sieroshewski 1902: 324. Противоречие между утверждениями Виташевского (камлание в четыре этапа) и Серошевского («две части», включая восхождение на небо) является кажущимся; фактически оба наблюдателя говорят об одном и том же.

*** Sieroszewski 1902: 236. Этот обычай встречается у многих сибирских и северных народов, хотя он и осмысливается по-разному: иногда шамана привязывают, чтобы он не улетел; у самоедов и эскимосов, напротив, шаман дает себя связать, чтобы продемонстрировать свои магические способности, ибо в течение сеанса ему всегда удается развязать себя «при помощи духов».

сички, что-то бормоча и отдавая еще кой-какие приказания; по временам он нервно и искусственно икает, отчего все его тело странно содрогается; глаза его *не глядят по сторонам: они или опущены долу, или* уставлены неподвижно в одну точку, обыкновенно в огонь. Огню дозволяют потухнуть <...> шаман медленно снимает с себя рубаху и надевает свой волшебный кафтан, *а в случае его отсутствия женский сангыях*; затем ему подают раскуренную трубку с табаком, и он долго курит, глотая дым; *икота его делается все громче, дрожь, производимая ею, все трепетнее; вот он кончил курить*; лицо его бледно, голова низко опущена, глаза полузакрыты; в то время на середину избы уже успели положить белую кобылью шкуру, *служащую шаману постелью*; шаман приказывает подать себе ковш холодной воды, *он пьет ее большими глотками и медленным сонным движением отыскивает на скамье приготовленный заранее кнут, ветку или колотушку барабана; затем он выходит на середину избы* и делает торжественный поклон на все четыре стороны света, *каждый раз приседая на правое колено*, и одновременно брызжет водой изо рта. Тогда все затихает; на огонь бросают горсть *белых* конских волос и окончательно его тушат, засыпая золой. <...> Наконец, тьма делается непроглядной, сидящие на скамьях затаивают дыхание, и слышно только бормотание и икание шамана, но и оно все более и более затихает; вот на мгновение водворяется мертвая тишина, а затем, немного спустя, раздается одинокий резкий, как лязг железа, зевок, и вслед за ним где-то в глубине покрытой тьмой юрты громко, четко и пронзительно прокричит сокол или жалобно расплачется чайка — и опять тишина, и только легкая, как комариное жужжание, дробь барабана дает знать, что шаман начал свою музыку. Эта музыка, вначале нежная, мягкая, неуловимая, потом неровная и произвольная, как шум приближающейся бури, все растет и крепнет; по ней зигзагами, точно молнии, поминутно пробегают дикие крики: каркают вороны, смеются гагары, жалуются чайки, посвистывают кулики, соколы да орлы <...>

Вдруг все обрывается; *еще один-два мощных удара по барабану, и последний, до сих пор поддерживаемый и потрясаемый на воздухе, падает на колени шамана*; все сразу умолкают: даже бренчание раскачанных колокольчиков как-то сразу неожиданно прекращается, опять настает момент мертвой тишины, и опять та же, вначале неуловимая, как комариное жужжание, нарастающая дробь барабана.

Прием этот повторяется с некоторыми вариациями несколько раз, сообразно вдохновению шамана; наконец, когда музыка, изменивши темп, приобретает некоторую правильность, к ней присоединяются отрывочные, мрачно пропетые фразы песни:

1 Мощный бык земли... Конь степной!..
Я, мощный бык, реву!
Я заржал... конь степной!
Я всего выше поставленный человек!

5 Я всего больше одаренный человек!
Я человек, созданный господином мощным из мощных!
Степной конь, явись!.. Научи меня!..
Волшебный бык земли, явись!.. Заговори!..
9 Мощный господин, приказывай!.. <*и т. д. и т. д.*>

14 Ошибки и дорогу, госпожа мать моя, укажи!.. Вольным следом полети!.. Мою широкую путь-дорогу расчищай!
15 На юге, в девяти лесных буграх живущие духи солнца, матери солнца, вы, которые будете завидовать... прошу вас всех... пусть стоят... пусть три ваши тени высоко стоят!
16 На востоке на своей горе, государь мой дед, мощной силы, толстой шеи, — будь со мной!.. <*и т. д.*>.

Тут опять барабанный бой достигает своего апогея <...> шаман умоляет о помощи *амагять*[15] и других покровительствующих ему духов <...> пока придут призываемые духи, долго иногда приходится просить и барабанить шаману; часто появление их до того внезапно и стремительно, облик до того грозен, что шаман, пораженный, падает. *Считается хорошим признаком, если — ниц, дурным, если — на спину*; тогда присутствующие стучат над ним в железо, приговаривая: "Каленое железо скрежещет... Разнообразная туча вьется!.. Обильная туча поднялась!.." <...>

Когда *амагять* снизошел на шамана, последний подымается и начинает сначала на коже подпрыгивать и топтаться, а затем движения его делаются быстрее, неистовее и он выплывает на середину избы. На огонь бросают поспешно лучину и разжигают дрова, яркий свет разливается по юрте, теперь полной шума и движения; колдун непрерывно пляшет, поет и барабанит; он бешено прыгает* *и кривляется, повернувшись лицом сначала на юг, затем на запад и восток* <...>.

Волна его ярости несколько раз то ослабевает, то опять подымается, иногда совсем даже затихает; тогда шаман, высоко поднявши бубен и наигрывая на нем спокойный и тожественный гимн, опять просит и заклинает небесных духов <...> Наконец *он узнал все, что ему нужно; он знает, кто причина несчастья или болезни, с которыми он борется, он заручился обещаниями и содействиями всех, кого нужно; кружась, барабаня и с пением*, направляется он к больному; тут он новыми заклинаниями изгоняет причину болезни, выпугивая или высасывая ее ртом из больного места, и уносит на середину избы, где после многих пререканий, проб и заклина-

* Речь явно идет об экстатическом «восхождении» на небо. Эскимосские шаманы племени хабакук в свою очередь пытались достичь неба посредством ритуальных прыжков вверх (Расмуссен, цит. по: Ohlmarks 1939a: 131). У менри из Келантана знахари также подпрыгивают с песнями и бросают верховному божеству Карею зеркало или ожерелье (см.: Evans 1930: 120).

ний выплевывает ее, выгоняет, выбрасывает вон пинками или сдувает прочь с ладони, *далеко на небо или под землю*»*.

И тогда начинается экстатическое восхождение шамана, ибо он обязан сопровождать на небо душу жертвенного животного. Снаружи у юрты устанавливают три дерева с обрубленными кронами; среднее из них — береза, к верхушке которой привязан мертвый зимородок. На западе от березы ставят столб с черепом лошади наверху. Все три дерева соединены ремнем из конской кожи. Между деревьями и юртой располагают столик, на который ставят стакан водки. Шаман начинает совершать движения, подражая полету птицы. Постепенно начинается процесс вознесения. По дороге он делает семь остановок, и на каждой шаман приносит жертвы местным духам. По возвращении из небесного странствия шаману нужно очистить огнем (горящими угольями) некоторые части тела (ноги, бедра и др.)**.

Разумеется, у шаманских сеансов якутов множество вариаций. Вот как описывает восхождение на Небо Серошевский: «Потом тщательно выстраиваются в ряд отобранные заранее елочки, на которых развешиваются связки волос белой лошади (шаманы другой масти не признают); затем по порядку устанавливают три столба, у каждого наверху представлена птица: на первом — двуглавая *эксёкю*; на втором — большая гагара (*куагас*) или же ворон; на третьем — кукушка (*кэгэ*). К последнему столбу привязывают жертвенное животное. Протянутая сверху веревка представляет небесный путь, "по которому вот-вот полетят птицы и последует животное"» (Sieroszewski 1902: 332).

Шаман присаживается и отдыхает на каждой остановке *олох*. Когда он встает, это означает, что он снова отправляется в путь. Он изображает этот путь пляской и движением рук, имитирующих птичий полет: «Полет в сопровождении духов всегда представлен пляской; когда сопровождают искупительное животное, тоже пляшут. По преданию, некогда существовали шаманы, которые и впрямь возносились на небо, а присутствующие видели, как животное исчезало в облаках под звуки шаманского бубна; сам шаман, сплошь облаченный в железо, замыкал шествие. "Бубен — это наш конь", — говорят шаманы» (Ibid.: 331).

Шкура, рога и копыта жертвенного животного вывешиваются на высохшем дереве. Серошевский часто наталкивался на подобные следы жертвоприношений в безлюдных местах. Неподалеку, а иногда на том

---

* Sieroszewski 1902: 326–330. Некоторые исследователи подвергали сомнениям ритуальные песни, записанные Серошевским, ср.: Jochelson 1931: 122.

** Harva 1938: 547. — Значение этих ритуалов неясно. Кай Доннер утверждает, что самоеды также очищают во время камлания своих шаманов горячими угольями (см.: Ibid.). Очищают, скорее всего, ту часть тела, которая «всосала» злых духов, терзавших больного; но тогда к чему осуществляется очищение шамана после его возвращения из небесных странствий?! Не идет ли здесь речь на самом деле о древнем шаманском обычае «игры с огнем» (см. ниже, с. 360 и сл.)?

же дереве «можно обнаружить *кочай*, длинную деревянную жердь, воткнутую в сухой комель. Она играет ту же роль, что и веревка с пучками волос в предыдущей церемонии. Она указывает на ту небесную область, куда должна последовать жертва» (Ibid.: 332–333). Во всех случаях, согласно тому же автору, шаман сам вырывает руками сердце жертвенного животного и поднимает его к небу. Затем он мажет кровью лицо и одежду, изображение своего *эмэгэта* и маленькие деревянные фигурки духов (см.: Ibid.: 333)*.

Затем устанавливают девять деревьев, рядом с которыми воздвигается шест с птицей наверху. Деревья и шест соединены между собой веревкой, идущей под углом вверх, — так обозначено восхождение на Небо (см.: Holmberg (Harva) 1938: 548). У долганов также отмечены девять деревьев, каждое из которых увенчано деревянным изображением птицы, всегда обозначающим одно и то же: путь шамана и жертвенного животного к небу. И впрямь, у долганов шаман при лечении больного тоже проходит девять небес. По их рассказам, у каждого из очередных небес на страже стоят духи, наблюдающие за восхождением шамана и одновременно препятствующие вознесению злых духов**, [16].

В этом долгом и драматическом шаманском действе неясным остается единственный мотив: если душой больного овладели злые духи, то почему якутскому шаману необходимо вознестись на Небо? Васильев предложил следующее объяснение: шаман уносит душу больного на Небо, дабы очистить ее от грязи, причиненной злыми духами (ср.: Holmberg (Harva) 1938: 550). В свою очередь, Трощанский утверждает, что из знакомых ему шаманов никто не предпринимал нисхождения в Преисподнюю: все они при исцелении больного прибегали только к восхождению на Небо (см.: Ibid.: 551). Тем самым выявляется все разнообразие шаманских приемов и ненадежность наших сведений: весьма вероятно, что нисхождение в Преисподнюю, будучи более опасным и потаенным, оказывалось менее доступным для наблюдателей-европейцев. Однако, несомненно, нисхождение в Преисподнюю также практиковалось якутскими шаманами, хотя бы некоторыми из них. Ибо в их облачении представлен символ «земной дыры», так и именуемый «дырой духов» (*абаасы ойбоно*), через которую шаманы могли спускаться в низшие области. Кроме того, якутского шамана в его экстатическом странствии сопровождает водо-

---

* В таких случаях мы сталкиваемся с крайне смешанными жертвоприношениями: сердце символически преподносят верховному существу, а кровь возливают «нижним» силам (*сядэй* и т. п.). Ср. столь же жестокий обряд у арауканов — см. ниже, с. 210, 271.

** См.: Harva 1938: 549. — Ср. также описания камланий у якутов в изд.: Gmelin[17] 1752/2: 349 sq.; Priklonskij 1888 (это немецкий перевод очерка «О шаманстве у якутов» (Приклонский 1886). Имеется также обширное английское резюме объемистой книги Серошевского «Якуты...» (Sumner[18] 1901), ср.: Jochelson 1931: 120 sq. (по Виташевскому).

плавающая птица (чайка, гагара), символизирующая погружение в море, то есть спуск в Преисподнюю (см.: Ibid.: 551). Наконец, специальная терминология якутского шаманизма содержит два разных слова для обозначения направлений мистического странствия: *аллара кырар* (к «нижним духам») и *уса кырар* (к «верхним духам») (см.: Ibid.: 552). Впрочем, Васильев отмечал также, что у якутов и долганов шаман в поисках души больного, похищенной духами, ведет себя так, будто он ныряет, а тунгусы, чукчи и лопари говорят о шаманском трансе как о «погружении» (см.: Ibid.: 552). Такое же поведение и ту же технику шаманского экстаза мы обнаружим у эскимосских шаманов, ибо многие племена, а тем более приморские народы, помещают потусторонний мир на дно морское*.

Чтобы понять необходимость в восхождении на Небо для якутских шаманов в связи с лечением больных, следует учитывать два фактора: 1) с одной стороны, речь идет о сложности и даже неопределенности их религиозных и мифологических представлений; 2) с другой — о престижности небесного восхождения шаманов в Сибири и Центральной Азии. Как мы видели, эта престижность объясняет, почему алтайский шаман в ходе своего экстатического нисхождения в Преисподнюю (всегда предпринимаемого с целью освобождения души больного из узилища *Эрлик Хана*) приходит к тому, что перенимает некоторые приемы, характерные для техники восхождения.

Что касается якутов, то можно представить положение дел примерно следующим образом: поскольку животное приносилось в жертву небесным существам, а направление, в котором должна была следовать душа жертвы, отчетливо указывалось соответствующими символами (стрелы, деревянные изображения птиц, поднимающаяся вверх веревка и т. п.), то становится ясно, что шаман призван стать ее проводником в этом небесном странствии; если же он сопровождал душу животного, принесенного в жертву ради излечения, то можно предположить, что основной целью самого вознесения было «очищение» души больного. В любом случае ритуал шаманского лечения в представленном нам здесь виде является гибридным — чувствуется, что он испытал воздействие двух разных техник: 1) поиски заплутавшей души больного и изгнание злых духов, и 2) восхождение на Небо.

Следует, однако, считаться и с другим фактором: помимо редких случаев «специализации на Преисподней» (исключительное нисхождение в ад), сибирские шаманы в равной мере способны как возноситься на Небо, так и спускаться в нижние пределы. Мы видели, что такая двойная техника в какой-то мере связана с самой их инициацией: действительно, видения посвящаемого в шаманы охватывают как нисхождение (= страдания и ритуальная смерть), так и вознесение (= воскресение). В данном

* Но, как будет видно из дальнейшего, отнюдь не обязательно — некоторые, «избранные» и «привилегированные», возносятся после смерти на небо.

контексте легко понять, почему якутский шаман после своей схватки со злыми духами или спуска в Преисподнюю для освобождения души больного испытывает необходимость восстановить собственное духовное равновесие, предпринимая восхождение на Небо.

Подчеркнем здесь еще раз, что престижность и сила шамана зависят исключительно от его экстатических способностей. Он заменяет жреца в ритуалах приношения жертвы Небесному существу, но, как и в случае алтайских шаманов, такая замена привела к переосмыслению самой структуры ритуала: жертвоприношение превратилось в психофорию[19], то есть в драматическое действо, основанное на экстатическом опыте. Речь постоянно идет о загадочных способностях шамана, благодаря которым он в силах распознать и одолеть злых духов, овладевших душой больного: он не довольствуется тем, что изгоняет их, но вбирает их в себя, «овладевает» ими, терзает их и исторгает. И все потому, что он сопричастен их природе, то есть волен покидать свое тело, перемещаться на значительные расстояния, нисходить в Преисподнюю, возноситься на Небо и т. д. Эта подвижность и «духовная» свобода, подпитывающие экстатические способности шамана, делают его в то же время легкоуязвимым, и часто в ходе своих схваток со злыми духами он оказывается в их власти, то есть кончает тем, что и впрямь становится «одержимым».

Шаманское камлание у тунгусов и орочей

Шаманизм занимает важное место в религиозной жизни тунгусов*. Вспомним, что сам термин «шаман» восходит к тунгусскому языку (shaman), каково бы ни было происхождение этого слова. Весьма вероятно, как показал Широкогоров и было уже оговорено нами, что тунгусский шаманизм, по крайней мере в своем современном виде, испытал сильное влияние идей и приемов ламаизма[20]. Впрочем, как мы тоже уже не раз говорили, в центральноазиатском и сибирском шаманизме в целом отмечены черты южноазиатского происхождения. В другом месте мы покажем, как можно представить себе распространение южноазиатских культурных комплексов на север и северо-восток. Во всяком случае, тунгусский шаманизм представляет собой сегодня сложное образование: в нем угадывается множество различных традиций, слияние которых порой приводило к возникновению явно гибридных форм. Здесь также отмечается некоторый «упадок» шаманства, наблюдаемый почти повсеместно на севере Азии. Так, тунгусы противопоставляют силу и смелость «старых

* См.: Gmelin 1752/2: 44–46, 193–195 etc.; Mikhailowski 1894–1895: 64–65, 97 etc.; Shirokogorov 1923; 1926: 246–249; 1935b (немецкий перевод русской статьи, появившейся в 1919 г. во Владивостоке) и особенно обширное обобщение Широкогорова (Shirokogorov 1935a).

шаманов» робости современных шаманов, которые в некоторых регионах уже не осмеливаются на опасное нисхождение в Преисподнюю.

Тунгусский шаман призван проявлять свою силу во многих ситуациях. Без него не обойтись при лечении – ищет ли он душу больного или же изгоняет злых духов, – и, кроме того, он является психопомпом. Он приносит жертву небесам или духам Преисподней, и, в частности, на нем же лежит обязанность обеспечивать и поддерживать духовное равновесие всего сообщества. Угрожают ли роду болезни, несчастья или голод – забота шамана определить их причину и восстановить нормальное положение. Тунгусы склонны придавать духам особо важную роль в большей мере, чем их соседи:[21] не только духам нижнего мира, но и духам этого мира, потенциальным зачинщикам всякого рода нарушений. Вот почему наряду с традиционными сюжетами шаманских сеансов – болезнь, смерть, жертвоприношение божествам – тунгусские шаманы прибегают к камланиям и, в частности, к «малым камланиям» по множеству других поводов, всегда, однако, предполагающих необходимость узнавания духов и овладения ими.

Шаманы также принимают участие в определенных жертвоприношениях. Ежегодная жертва, предназначенная духам одного из шаманов, является к тому же крупным религиозным событием для всего племени (см.: Shirokogorov 1935a: 322 sq.). И шаманы, разумеется, необходимы в обрядах, предваряющих охоту и рыбную ловлю (см.: Ibid.).

Сеансы, включающие нисхождение в Преисподнюю, могут предприниматься по следующим поводам: 1) жертвоприношения предкам и покойникам нижних миров; 2) поиски и возвращение души больного; 3) проводы умерших, не желающих покидать этот мир, и их водворение в царство теней (см.: Ibid.: 307). Несмотря на обилие подобного рода поводов, это действо совершается относительно редко, поскольку оно считается опасным и мало кто из шаманов отваживается к нему прибегать (см.: Ibid.: 306). Его специальное название – *орги* (нижняя область, «западная»). К *оргиски*[22] можно приступать только после предварительного сеанса «малого камлания». Например, в роде идет череда неприятностей, болезней или несчастий, и шаман, призванный установить их причину, вселяет в себя духа и выведывает у него причину, по которой духи нижнего мира, либо покойники, либо же души предков вызвали соответствующее нарушение равновесия; он также узнает, какая жертва могла бы их удовлетворить. После этого решают просить шамана спуститься в Преисподнюю.

За день до *оргиски* собираются вещи, которыми шаман должен воспользоваться во время своего экстатического странствия. Среди них – небольшой плот, на котором шаману предстоит пересечь море (озеро Байкал), своеобразный гарпун для проламывания скал, мелкие предметы, изображающие двух медведей и двух вепрей, которым надлежит поддерживать лодку в случае бедствия и прокладывать тропу в густом лесу потустороннего мира, четыре рыбешки, которые будут плыть перед лодкой,

«идол», воплощающий духа — помощника шамана, который должен помочь ему нести жертву, различные принадлежности для очищения и т. п. Вечером перед представлением шаман облачается в свою одежду, бьет в бубен, поет и призывает «огонь», «Землю-мать» и «предков», которым воздают жертву. После окуривания приступают к гаданию: закрыв глаза, шаман подбрасывает вверх свой бубен, и если он падает внутренней стороной вверх, то это добрый знак.

Вторая часть представления открывается жертвоприношением животного — обычно оленя. Его кровью мажут выставленные предметы; позже приступают к приготовлению мяса. В *чум* вносят шесты и устанавливают так, что их концы выступают через дымовое отверстие. Длинной веревкой шесты соединены с предметами, выставленными снаружи на помосте: это «дорога» для духов*. Когда все эти разнообразные приготовления закончены, помощники собираются в *чуме*. Шаман начинает бить в бубен, петь и плясать. Он подпрыгивает все выше и выше**. Его помощники вместе со зрителями подхватывают хором припев песни. Шаман ненадолго останавливается, выпивает стакан водки, делает несколько затяжек и возобновляет пляску. Постепенно он накаляет себя до того, что в экстазе замертво валится наземь. Если он не приходит в сознание, его трижды окропляют кровью. Он встает и начинает говорить, резким голосом отвечая на вопросы песни, с которой к нему обращаются два-три исполнителя. В теле шамана теперь обитает дух, и это он отвечает вместо него, ибо сам шаман находится в нижних мирах. Когда он возвращается, все радостными криками приветствуют его возвращение из мира мертвых.

Эта вторая часть представления длится около двух часов. После двухтрехчасового перерыва, то есть на заре, приступают к последнему этапу, который не отличается от первого и в ходе которого шаман благодарит духов (см.: Shirokogoroff 1935: 304 sq.).

У маньчжурских тунгусов[23] жертву можно приносить в отсутствие шамана. Но только шаман может спуститься в нижние миры и вернуть оттуда душу больного. Эта церемония также состоит из трех этапов. Когда в результате предварительного малого камлания установлено, что душа больного действительно пленена в Преисподней, духам (*сэвэн*) приносится жертва, чтобы они помогли шаману спуститься в нижние миры. Шаман отпивает крови и отведывает мяса жертвенного животного, вобрав тем самым духа в себя и достигая экстаза. По завершении этого первого этапа начинается второй: мистическое странствие шамана. Он добирается до некой горы на северо-западе и там спускается в другой

* Нужно иметь в виду, что здесь имеет место контаминация с вознесением шамана на небо, примеры чего приводятся ниже, ибо шесты, выступающие из дымового отверстия символизируют, как известно, axis mundi [«мировую ось»], по которой жертвы препровождаются до самого отдаленного неба.

** Еще одно указание на контаминацию с небесным вознесением: прыжки вверх обозначают «магический полет».

мир. Опасности возрастают по мере того, как он приближается к Преисподней. Он встречает духов и других шаманов и прикрывается от их стрел своим бубном. Поскольку шаман поет о всех перипетиях своего странствия, присутствующие могут проследить его путь шаг за шагом. Он спускается через небольшую дыру и проходит три реки, прежде чем столкнется с духами нижних миров. Наконец он достигает царства мрака, и присутствующие высекают искры при помощи ружейных кремней. Это «молнии», благодаря которым шаман может разглядеть дорогу. Он находит душу и, после борьбы или долгих уговоров, сопровождает ее через тысячи препятствий на землю и возвращает в тело больного. Завершающим этапом этого действа, занимающего последующие несколько дней, является благодарение духов от лица шамана (см.: Ibid.: 307).

У маньчжурских оленных тунгусов сохранилось воспоминание о «прежних временах», когда «шаманили на землю», но теперь никто из шаманов на это уже не решается (см.: Ibid.). У кочевых тунгусов-манковцев церемония другая: ночью приносят в жертву черного козла, мясо которого не едят; достигнув нижних пределов, шаман падает навзничь и полчаса лежит недвижимо. Тем временем его помощники трижды прыгают через огонь (см.: Ibid.: 308). У маньчжуров ритуал «спуска в мир мертвых» тоже очень редок. Широкогорову, пробывшему среди них длительное время, удалось присутствовать лишь на трех сеансах. Шаман призывает всех духов — китайских, маньчжурских и тунгусских, разъясняет им причину камлания (в случае, который рассматривается Широкогоровым, речь идет о болезни восьмилетнего ребенка) и просит их помочь. Затем он начинает бить в бубен и, впустив в себя своего личного духа, падает на подстилку. Его помощники задают ему вопросы, и по ответам шамана понятно, что он уже находится в нижних мирах. Дух, которым он «одержим», является волком, и шаман ведет себя соответственно этому. Его речь трудно разобрать. Все же выясняется, что болезнь вызвана не по вине души одного из умерших, как думали перед камланием, а неким духом, который требует, чтобы за исцеление ему воздвигли небольшую кумирню (*мяо*) и регулярно приносили жертвы (см.: Ibid.: 309).

О сходном нисхождении в «мир мертвых» повествует поэма «Шаманка Нишань», которую Широкогоров считает единственным письменным источником по маньчжурскому шаманизму[24]. История такова: во времена династии Мин некий юноша, сын богатых родителей, пошел на охоту в горы и погиб в результате несчастного случая. Женщина-шаманка Нишань решила вернуть его душу и спустилась в «мир мертвых». Она встретила множество душ, среди них и своего покойного мужа, и после многих приключений ей удалось вернуться на землю с душой юноши, который воскресает. Поэма, известная любому маньчжурскому шаману, дает, к сожалению, очень скупые сведения о деталях самого ритуала (см.: Ibid.: 308). Она в итоге стала «литературным» текстом, отличающимся от аналогичных тюркских поэм тем, что он был записан и уже давно разошел-

ся в письменной форме. Он имеет все же очень важное значение, поскольку обнаруживает, насколько сюжет «Орфея в Аиде» близок шаманским нисхождениям в Преисподнюю (также см.: Lattimore 1933: 273)[25].

Предпринимаемые ради того же исцеления экстатические странствия совершаются и в противоположном направлении, и тогда они предстают как восхождение на Небо. В этом случае шаман устанавливает 27 (9 × 3) молодых деревьев и символическую лестницу, по которой он начинает восхождение. Среди ритуальных предметов представлены многочисленные птичьи фигурки — присутствие хорошо известной символики вознесения. Восхождение на Небо может быть предпринято по разнообразным поводам, но описанное Широкогоровым действо совершалось с целью лечения ребенка. Первый его этап сходен с приготовлениями к спуску в нижние миры. В ходе малого камлания узнают точное время, когда *даячан*, которого просят возвратить душу больного ребенка, расположен принять жертву. Животное — на сей раз ягненок — забивают ритуальным способом: у него вырывают сердце, а кровь собирают в особые сосуды, заботясь о том, чтобы ни единая капля не упала на землю[26]. Вторая часть камлания целиком посвящена достижению экстаза. Шаман поет, бьет в бубен, пляшет и подпрыгивает, время от времени приближаясь к больному ребенку. Затем он передает бубен своему помощнику, выпивает водки, курит и продолжает плясать до тех пор, пока в изнеможении не падает наземь. Это признак того, что он покинул тело и летит к Небу. Вокруг него все происходит так же, как и при спуске в нижние пределы: его помощники высекают искры с помощью оружейных кремней. Такого рода сеанс может осуществляться как днем, так и ночью. Шаманская одежда весьма условна, и Широкогоров полагает, что подобное действо, относящееся к восхождению на Небо, было заимствовано тунгусами у бурят (см.: Ibid.: 310–311).

Очевидным представляется смешанный характер этого сеанса: несмотря на то, что небесная символика недвусмысленно представлена деревьями, лестницей и птичьими фигурками, экстатическое странствие шамана обнаруживает противоположное направление (мрак, который призваны освещать искры). Кроме того, шаман сопровождает жертвенное животное не к Буге, Верховному существу, а к духам верхних пределов. Действо такого рода встречается у оленных тунгусов Забайкалья и Маньчжурии, но оно неизвестно тунгусским группам Северной Маньчжурии (см.: Ibid.: 325), что подкрепляет гипотезу о бурятском заимствовании.

Кроме двух главных типов шаманского камлания, тунгусам известны многие другие формы, не имеющие очевидной связи с верхним или нижним мирами, но относящиеся к духам нашего мира. Их цель — овладеть этими духами, изгнать злых духов или принести жертвы тем духам, которые могут стать враждебными, и т. п. Разумеется, часто камлания мотивированы болезнями, поскольку предполагается, что некоторые духи вызывают их. Чтобы установить виновника недомогания, шаман впускает

в себя своего личного духа и притворяется спящим (посредственная имитация шаманского транса), либо силится призвать и вобрать в себя духа, который причинил зло, вселившись в тело самого больного (см.: Ibid.: 313). Множественность душ (их три — см.: Ibid.: 134 sq.) и их непостоянство затрудняют порой задачу шамана. Речь идет о том, чтобы установить, какая из душ покинула тело, и отыскать ее; в этом случае шаман призывает душу витиеватыми формулами или пением и старается воссоединить ее с телом, совершая ритмические движения. Но случается иногда, что в больного вселились духи, тогда шаман изгоняет их с помощью своих личных духов (см.: Ibid.: 318)*.

Экстаз играет важную роль в тунгусском шаманизме как таковом. Пляска и пение** — средства, чаще всего используемые для его достижения. По своему проявлению тунгусское камлание во всем напоминает шаманские сеансы других сибирских народов: слышны голоса духов; шаман становится очень «легким» и способен высоко подпрыгивать в своей одежде, весящей порой до 30 кг, а пациент почти не чувствует ступающего по нему шамана (см.: Ibid.: 364) — это объясняется магической силой левитации и «полета» (см.: Ibid.: 332): он излучает во время сеанса много тепла, может манипулировать головешками и раскаленным железом и совершенно невосприимчив к боли (например, он наносит себе глубокие раны, но кровь не течет) и т. д. (см.: Ibid.: 365). Все это, как будет понятнее из дальнейшего, является частью древнего магического наследия, еще сохраняющегося в самых отдаленных уголках света, которое предшествовало южным влияниям, придавшим шаманизму его современный вид. Пока нам достаточно обозначить две магические традиции: основную, которую можно было бы назвать «архаической», и привнесенную с юга буддизмом китайского толка. Их значение станет понятным, когда мы попытаемся наметить основные этапы истории шаманизма в Центральной и Южной Азии.

Сходная форма шаманизма встречается у орочей и удэгейцев[27]. Лопатин приводит подробное описание сеанса исцеления у орочей из Уська (на реке Тумнин)***. Шаман начинает с молитвы своему духу-покровителю, ибо он — шаман — слаб, а его дух всемогущ и ничто не может ему противостоять. Он в девять заходов пляшет вокруг огня, затем затягивает песню, предназначенную его духу. «Ты явишься! — говорит он ему. — О, ты явишься сюда! Ты сжалишься над этими бедными людьми...», и т. д. Он

---

* Тунгусские шаманы тоже практикуют высасывание, см.: Mikhailowski 1894–1895: 97; Shirokogorov 1935a: 313.

** По: Yasser 1926. — Цит. по: Shirokogorov 1935a: 327. Тунгусские напевы обнаруживают китайское происхождение, что подтверждает гипотезу Широкогорова об интенсивных сино-ламаистских влияниях в тунгусском шаманизме. Ср.: Christensen, Gronbech, Emscheimer 1943: 13–38, 69–100. О некоторых комплексах у тунгусов см. также: Koppers 1930c.

*** Lopatin 1946–1949; 1940–1941. Также ср.: Pilsudski[28] 1909.

обещает свежей крови своему духу, который, судя по некоторым его намекам, является Большой птицей-громовиком: «Твои железные крылья!.. Твои железные перья гремят в полете!.. Твой мощный клюв готов схватить твоих врагов!..» Это призывание продолжается с полчаса, и к концу его шаман обессилен.

Внезапно он кричит другим голосом: «Я здесь!.. Я пришел помочь этим бедным людям!..» Шаман доходит до экстаза: он пляшет вокруг огня, простирает руки, не переставая удерживать свой бубен и жезл, и снова выкрикивает: «Я лечу!.. Я лечу!.. Вот подойду к тебе!.. Вот схвачу!.. Тебе не удрать!..» Как позже разъяснили Лопатину[29], эта пляска изображала полет шамана в царстве духов, где он охотился на злых духов, унесших душу больного ребенка. Следует диалог на несколько голосов, сплошь из невнятных слов. Наконец шаман выкрикивает: «Я поймал его! Я поймал его!» — и, сжимая руки, словно удерживая нечто, приближается к постели, где лежит больной ребенок, и возвращает ему его душу. Как на следующий день разъяснил шаман Лопатину, он схватил душу ребенка в образе воробья.

Этот сеанс интересен тем, что шаманский экстаз не выражается трансом, а достигается и продолжается в процессе пляски, символизирующей магический полет. Дух-покровитель, похоже, является птицей-громовиком или орлом, играющим столь важную роль в мифологии и религиях Южной Азии. Таким образом, хотя душа больного и была похищена злым духом, последний был настигнут не в нижних мирах, как следовало бы ожидать, а в небесах.

Шаманизм у юкагиров

Юкагиры употребляют два термина для обозначения шамана: *алма* (от глагола «делать») и *иркай*, букв. «тот, кто дрожит» (Jochelson 1910: 162 sq). *Алма* лечит больных, совершает жертвоприношения, молит богов об удачной охоте и поддерживает отношения как с миром сверхъестественного, так и с царством теней. В давние времена его роль, несомненно, была более важной, ибо все юкагирские племена ведут свое происхождение от одного из шаманов. Черепа умерших шаманов почитались еще в прошлом столетии — их вставляли в деревянное изображение туловища, которое хранилось в коробе. Без гадания по черепам ничего не предпринималось: для этого прибегали к самому распространенному в Сибири способу — более тяжелый или более легкий череп, соответственно, означал ответ «нет» либо «да». Ответу оракула следовали пунктуально. Остальные кости распределяли между родственниками, а тело высушивали, чтобы оно лучше сохранилось. В память предков-шаманов создавали также «деревянных людей» (см.: Jochelson 1910/1: 165).

Когда человек умирает, три его души разделяются: первая остается близ покойника, вторая направляется в страну теней, третья возносится

на Небо (см.: Ibid.: 157). Очень похоже, что эта последняя воссоединяется с Великим божеством по имени *Пон*, букв. «Нечто» (см.: Ibid.: 140). В любом случае, видимо, самой важной является вторая душа, превращающаяся в тень. На своем пути она встречает старуху, охраняющую вход в потусторонний мир, затем она добирается до реки, которую пересекает в лодке. В царстве теней умершие продолжают вести то же существование, которое они вели на земле, среди своих близких, и охотятся на «животных-теней». Именно в это царство теней спускается шаман в поисках души больного.

Но он проникает туда и по другому поводу: чтобы украсть одну из душ и дать ей родиться на земле, введя ее в женское чрево. Ибо умершие возвращаются на землю и начинают здесь новую жизнь. Но бывает, что иногда живые забывают о своих обязанностях перед умершими, и те перестают посылать им души — и женщины более не родят. Тогда шаман спускается в царство теней и, если ему не удается уговорить умерших, похищает какую-нибудь душу и помещает ее в женское чрево. Но в таких случаях дети долго не живут. Их души спешат вернуться в царство теней*.

Можно встретить некоторые смутные намеки на то, что в прошлом существовало деление шаманов на «добрых» и «злых», и упоминания о женщинах-шаманках, теперь исчезнувших. У юкагиров нет никаких следов участия женщин в том, что именуется «семейным, домашним шаманством», которое еще сохраняется у коряков и чукчей, что дает им право на обладание семейным бубном (см. ниже, с. 217). Но в прежние времена каждая юкагирская семья имела свой собственный бубен (Jochelson 1910/1: 192 sq.), и это подтверждает, что члены семьи, периодически совершали, по крайней мере, отдельные «шаманские» ритуалы.

Из разнообразных церемоний, описанных Иохельсоном и не всегда нам интересных (см., напр., Ibid.: 200 и сл.), ограничимся кратким изложением наиболее важной, связанной с лечением. Шаман садится на землю и долго бьет в бубен, после чего призывает своих духов-покровителей, подражая голосам животных. «Мои предки, — восклицает он, — явитесь мне! Придите на помощь, мои девушки-духи! Приблизьтесь!..» Он снова начинает бить в бубен и, встав при поддержке своих помощников, приближается к двери и делает глубокий вдох, тем самым впускает в себя души предков и прочих духов, призванных им. «Душа больного, наверное, направилась в царство теней!» — возвещают своими голосами души предков. Родственники больного ободряют его: «Крепись! Крепись!» Ша-

* См.: Jochelson 1910/1: 160. (Та же идея о «вечном возвращении» душ умерших в Индонезии и других местах.) Чтобы узнать, кто из предков реинкарнировал, юкагиры некогда прибегали к гаданиям на костях шаманов: произносили имена усопших, и кость становилась легче, когда попадалось имя реинкарнировавшего. И в наше время над новорожденным произносят имена, и он улыбается, когда слышит правильное имя, см.: Ibid.: 161.

ман откладывает бубен и ничком ложится на оленью шкуру. Он недвижим — знак того, что он покинул свое тело и странствует в потустороннем мире. Он спустился в царство теней, «пройдя сквозь бубен, словно погрузившись в озеро» (Ibid.). Он долго лежит без движений, и все присутствующие терпеливо дожидаются, пока он очнется.

Потом шаман пересказал свое экстатическое странствие Иохельсону. В сопровождении своих духов-помощников он шел дорогой, ведущей в царство теней. Он подошел к домику, где натолкнулся на собаку, которая принялась лаять. Старушка, сторожившая дорогу, вышла из домика и спросила, пришел ли он навсегда или на время. Шаман не ответил и обратился к своим духам: «Не слушайте слов старухи! Продолжайте идти!» Через некоторое время они подошли к реке. Там была лодка, а на другом берегу шаман заметил шалаши и людей. В сопровождении своих духов шаман забрался в лодку и переплыл реку. Ему встретились души умерших родителей больного, а войдя в их шалаш, он обнаружил там и душу заболевшего. Родители отказывались отдать ее, и шаман был вынужден унести ее силой. Чтобы вернуть ее без помех на землю, шаман вдохнул душу больного и заткнул себе уши, дабы помешать ей ускользнуть. Возвращение шамана было обозначено несколькими его движениями. Две девушки растирали ему ноги, и шаман, совершенно очнувшись, воссоединил душу с телом больного. Затем он направился к двери и отослал духов-помощников*.

Юкагирский шаман при лечении необязательно освобождает душу из Преисподней. Ему случается проводить сеансы без упоминания душ умерших шаманов: призывая духов-помощников и подражая их голосам, он обращается к Творцу и к другим небесным силам (см.: Ibid.: 205 sq.). Эта особенность говорит о поливалентности его экстатических способностей. Поскольку он является посредником между людьми и божествами, он играет первостепенную роль и при охоте. Именно он может ходатайствовать перед божеством, тем или иным образом властвующим над животным миром.

Когда роду угрожает голод, шаман предпринимает камлание, во всех деталях напоминающее сеанс излечения. Только вместо того, чтобы обращаться к Творцу света или спускаться в поисках души в Преисподнюю, он летит к Матери-земле. Представ перед ней, он упрашивает: «Твои дети послали меня, чтобы ты дала им пищи...» Мать-земля дает ему «душу» оленя, и на следующий день шаман направляется в определенное место близ реки и выжидает. Проходит олень, и шаман поражает его одной стрелой. Это знак того, что дичь не переведется (Ibid.: 210 sq.).

Помимо совершения всех этих ритуалов шаман выступает еще и как знаток гаданий. Он гадает либо при помощи гадательных костей, либо

* См.: Ibid.: 196–199. Узнаваем классический сценарий нисхождения в Преисподнюю: страж у порога, пес, переход реки. Нет смысла напоминать все параллели — шаманистические и прочие; к некоторым из этих мотивов мы еще вернемся.

толкуя свое камлание (см.: Ibid.: 208 sq.). Эта слава основана на общении шамана с духами. Но можно предположить, что важная роль духов в юкагирских верованиях во многом обусловлена якутскими и тунгусскими влияниями. Итак, нам представляются показательными два факта: во-первых, осознание юкагирами нынешнего упадка их шаманства; во-вторых, интенсивные якутское и тунгусское влияние, вычленяемое в современной практике юкагирских шаманов (см.: Ibid.: 162)[30].

Религия и шаманизм у коряков

Корякам известно небесное Верховное существо — «Тот, кто наверху», которому они жертвуют собак. Но, как и в других местах, это Верховное существо весьма пассивно: люди находятся под угрозой нападения злых духов — *калау*[31], а «Тот, кто наверху», редко приходит к ним на помощь. Все же, тогда как у якутов и бурят роль злых духов стала значительной, религия коряков еще уделяет достаточно места Верховному существу и добрым духам (см.: Jochelson 1905–1908: 92, 117). *Калау* постоянно покушаются на приношения, предназначенные «Тому, кто наверху», и обычно это им удается. Так, если шаман по ходу лечения жертвует Верховному существу собаку, то *калау* перехватывает приношение, и тогда больной умирает. Если же, напротив, жертва добирается до Неба, то исцеление обеспечено*. *Калау* — это Злой колдун, Смерть и, вероятно, первый мертвец. Во всяком случае, это они вызывают смерть людей, пожирая их тело и особенно печень (см.: Ibid.: 102). Известно, что в Австралии и в других местах колдуны убивают своих жертв, съедая во сне их печень и внутренние органы.

Шаманизм все еще играет весьма заметную роль в религии коряков. Но и здесь мы тоже обнаруживаем признаки «упадка шаманизма». И, что представляется нам главным, упадок шамана является следствием падения человечества в целом — духовной трагедии, случившейся давным-давно. В мифические времена Великого Ворона люди без труда могли подниматься на Небо и столь же легко спускались в Преисподнюю. Сегодня одни лишь шаманы еще способны на это (см.: Ibid.: 103, 121). В мифах на небо проникали через центральное отверстие в своде, через которое Сотворивший землю наблюдал этот мир (см.: Ibid.: 301 sq.), или же следовали туда путем стрелы, пущенной в небо (см.: Ibid .: 293, 304; об

* См.: Ibid.: 93, fig. 40–41. Примитивные рисунки коряка, изображающие два шаманских жертвоприношения. На первом из них *калау* (kalau) перехватывает жертву с уже известными последствиями; на втором — пожертвованная собака поднимается к «Тому-кто-наверху» и больной спасен. Жертву божеству приносят, обратившись на восток, тогда как, принося жертву *калау*, обращаются на запад. (Те же направления для жертвоприношений у якутов, самоедов и алтайцев. Только у бурят направления противоположны: восток для злых *тенгри*, запад — для добрых; ср.: Агапитов, Хангалов 1883: 4; Jochelson 1905–1908: 93.

этом мифологическом мотиве см. ниже, с. 226). Но, как мы уже видели при знакомстве с другими религиозными традициями, такое простое сообщение с Небом и Преисподней было вдруг резко прервано (коряки не уточняют, в силу каких событий), и с тех пор одни лишь шаманы еще в состоянии поддерживать его.

Но в наши дни даже шаманы потеряли свою магическую силу. Не столь давно могущественный шаман обладал властью вернуть на место душу только что скончавшегося человека и оживить его. Иохельсон еще слышал рассказы о таких подвигах «прежних шаманов», но все они давно уже умерли (см.: Ibid.: 48). Более того, шаманское призвание стало исчезать. Иохельсону удалось выявить только двух молодых шаманов, достаточно бедных и не пользующихся авторитетом. Сеансы, на которых он присутствовал, не представляли большого интереса. Были слышны странные звуки и голоса, идущие отовсюду (духи-помощники), которые вдруг обрывались. Когда зажгли огонь, обессиленный шаман лежал на полу, он нескладно объявил, что духи якобы заверили его в том, что «болезнь» покинет селение (см.: Ibid.: 49). Во время другого сеанса, начавшегося как обычно с пения, игры на бубне и призвания духов, шаман попросил у Иохельсона его нож, поскольку, по его словам, духи велели ему заколоться. Но он этого не сделал. Правда, о других шаманах рассказывали, что они вспарывали тело пациента, обнаруживали причину болезни и пожирали воплощавший ее кусочек мяса, а рана тут же закрывалась (см.: Ibid.: 51).

Корякского шамана называют *ангангыл'ын*, то есть «человек, вдохновленный духами» (см.: Ibid.: 47). Именно духи предопределяют предназначение шамана — никто не может быть *ангангыл'ын* по собственному желанию. Духи предстают в образе птиц или других животных. Вполне уместно предположить, что «прежние шаманы» использовали их, чтобы безнаказанно проникнуть в Преисподнюю, как мы это видели в случае юкагирских и прочих шаманов. Они, вероятно, должны были снискать благосклонность *калау* и иных инфернальных персонажей, ибо после смерти душа поднимается к Небу, к Верховному существу, но тень и сам покойник спускаются в нижние миры. Вход в Преисподнюю охраняют собаки. Преисподняя как таковая состоит из селений, подобных земным, где у каждой семьи есть свой дом. Дорога в Преисподнюю начинается сразу же у кострища и открыта лишь на время, необходимое для прохода покойного*.

* См.: Ibid.: 103. Согласно космологическим представлениям, характерным для азиатского Севера, «дыре в небе» соответствует «дыра в земле», дающая доступ в Преисподнюю (см. ниже: с. 256 и сл.). Проход, который быстро открывается и закрывается, — это очень часто встречающийся символ «прорыва уровней», он обычно присутствует и в рассказах об инициации. Ср.: Ibid.: 302 sq. Корякская сказка (№ 112), в которой девушка дает себя съесть чудовищу-людоеду, чтобы как можно ско-

Упадок корякского шаманства подтверждается и тем, что шаман уже не пользуется специальной одеждой (см.: Ibid.: 48). Нет у него и своего бубна. В каждой семье есть бубен, который используют для того, что Иохельсон и Богораз, а за ними и другие авторы называют «домашним шаманизмом». Фактически каждая семья практикует своего рода камлание по случаю семейных ритуалов: жертвоприношения и более или менее периодические церемонии, которые составляют религиозные обязанности членов общины. Согласно Иохельсону (см.: Ibid.) и Богоразу, «семейный шаманизм» предшествовал профессиональному[32]. Многие факты, которые мы вскоре рассмотрим, противоречат такому умозаключению. Сибирский шаманизм подтверждает наблюдение, что именно непрофессионалы пытаются подражать экстатическому опыту некоторых привилегированных лиц, а не наоборот.

Шаманизм у чукчей

«Домашний шаманизм» встречается также и у чукчей, в том смысле, что во время церемоний, проводимых главой семьи, все вокруг, включая детей, упражняются в игре на бубне. Так происходит, например, во время «осеннего забоя», когда животных приносят в жертву, чтобы обеспечить удачу на весь год. Все бьют в бубен — ведь у каждой семьи есть свой собственный бубен — стараются овладеть «духами» и камлают (см.: Bogoraz 1907: 374, 413). Однако, из свидетельства самого Богораза, ясно, что речь идет о посредственном подражании шаманскому камланию: церемония происходит во внешнем шатре, причем днем, тогда как шаманские сеансы осуществляются во внутреннем пологе ночью и в полной темноте. Члены семьи по очереди имитируют «одержимость духами» и, подражая шаману, кривляются, подпрыгивают и пытаются издавать нечленораздельные звуки, которые считаются голосами и языком «духов». Иногда даже имитируют шаманское лечение и изрекают пророчества, на которые никто не обращает никакого внимания (см.: Ibid.: 413). Все это доказывает, что ради кратковременной религиозной экзальтации непосвященные тщатся достичь состояния шамана, подражая всем его жестам. Образцом явно служит транс настоящего шамана, но имитация ограничивается скорее его внешними проявлениями: голоса духов и тайный язык, ложные пророчества и т. п. Домашний шаманизм, по крайней мере в его современном виде, — это не более, чем обезьянничание с имитацией техники экстаза настоящего шамана.

рее спуститься в преисподнюю и вернуться на землю вместе со всеми остальными жертвами людоеда, прежде чем «дорога мертвых» закроется. Эта сказка с удивительной последовательностью хранит многие инициационные мотивы: спуск в Преисподнюю по желудку чудовища, поиски и спасение невинных жертв, дорога в потусторонний мир, которая открывается на несколько мгновений и тут же закрывается.

Настоящие шаманские камлания происходят вечером, после упомянутой выше религиозной церемонии – их осуществляют профессиональные шаманы. Домашний шаманизм явно предстает как гибридное явление, возникшее, по всей вероятности, из двух источников: это, с одной стороны, большое число чукчей, претендующих на то, чтобы быть шаманами (почти треть популяции, по Богоразу (см.: Ibid.: 413), а поскольку в каждой семье есть свой бубен, многие зимними вечерами начинают петь и бить в бубен, порой даже достигают экстаза, приближающегося к шаманскому. Кроме того, религиозное напряжение периодических празднеств усиливает скрытую экзальтацию и облегчает своего рода заражение. Но, повторим, и в первом и во втором случае имеет место стремление подражать некоему образцу – экстатической технике профессионального шамана.

У чукчей, как и по всей Азии, шаманское призвание обычно проявляется через духовный кризис, вызванный либо «инициационной болезнью», либо сверхъестественным видением (волк, морж и т. п., появляющийся в момент огромной опасности и спасающий будущего шамана). В любом случае кризис, вызванный «знамением» (болезнь, видение и т. п.), является решающим моментом шаманского опыта как такового. Подготовительный период считается у чукчей сродни серьезной болезни, а «посвящение» (то есть завершение инициации) равнозначно выздоровлению (см.: Ibid.: 421). Большинство шаманов, встреченных Богоразом, заявляли, что у них не было учителей (см.: Ibid.: 425), но это не означает, что у них не было сверхъестественных наставников. Упоминание «шаманских животных» само по себе указывает на то, какого рода наставления мог получать обучаемый. Некий шаман рассказывал Богоразу (см.: Ibid.: 426), что еще в молодости он услышал голос, повелевавший ему: «Уйди от людей: ты найдешь бубен. Начни играть на нем и ты увидишь весь мир!» Он послушался этого голоса, и ему действительно удалось подняться на Небо и даже поставить свой чум на облаках*. Ибо, каковыми бы ни были общие тенденции чукотского шаманизма в его современном состоянии (то есть наблюдаемом этнографами к началу XX века), шаман-чукча также способен летать и одно за другим пересекать небеса, проходя через дыру у Полярной звезды (см.: Ibid.: 331).

Но, как мы уже отмечали в связи с другими сибирскими народами, чукчи осознают деградацию своих шаманов. Например, их шаманы прибегают к табаку в качестве стимулятора – обычай, заимствованный у тунгусов (см.: Ibid.: 434). И в то время как фольклор изобилует трансами прежних шаманов и их экстатическими странствиями в поисках души больного, сейчас чукотские шаманы довольствуются видимостью транса

* Традиция восхождений на небо особенно жива также в мифологии. Ср., например, историю юноши, который, женившись на небесной девушке, поднимается на небо, вскарабкиваясь по отвесной горе, см.: Ibid.: 107 sq.

(см.: Ibid.: 441). Создается впечатление, что экстатическая техника деградировала, а шаманские сеансы чаще всего ограничиваются призываниями духов и факирскими подвигами.

И все же шаманская лексика сама по себе обнаруживает экстатическую значимость транса. Бубен именуется «лодкой», и о впавшем в транс шамане говорят, что «он погружается» (см.: Ibid.: 438). Всё доказывает, что камлание воспринималось как странствие по другой стороне моря (как у эскимосов, например), и это не мешало шаману при желании вознестись на самое высокое Небо. Но поиски затерявшейся души больного требовали нисхождения в Преисподнюю, что засвидетельствовано в фольклоре.

В наши дни сеанс лечения протекает следующим образом: шаман снимает одежду, обнажая торс, выкуривает трубку и начинает постукивать в бубен и петь. Это простой мотив без слов, у каждого шамана свои напевы, и он часто импровизирует. Вдруг со всех сторон раздаются голоса духов: они словно бы исходят из-под земли или идут очень издалека. В тело шамана входят *кэльэт*, шаман трясет головой, начинает вскрикивать и говорить измененным голосом — голосом самих духов*. Тем временем во мраке чума происходят всякого рода странные вещи: левитация предметов, подрагивание чума, падение камней и древесных щепок и т. п. (см.: Ibid.: 438 и сл.). Заглушая голос шамана, духи умерших начинают общаться с присутствующими (см.: Ibid.: 440).

Если сами сеансы изобилуют метапсихическими феноменами, то транс как таковой становится все более редким. Порой шаман без сознания валится наземь, и считается, что его душа покинула тело, чтобы посоветоваться с духами. Но подобный экстаз достигается только, когда пациент достаточно богат, чтобы хорошо за него вознаградить. И даже в таких случаях, по наблюдениям Богораза, речь идет о симуляции: резко прервав игру на бубне, шаман лежит неподвижно, а его жена прикрывает его куском ткани, зажигает огонь и начинает бить в бубен. Через четверть часа шаман приходит в себя и дает советы больному (см.: Ibid.: 441). Настоящие поиски души больного некогда осуществлялись в трансе; теперь

* Богораз (см.: Ibid.: 435 sq.) полагает, что можно было бы объяснить «отдельные голоса» чукотских шаманов чревовещанием. Но его фонограф зарегистрировал все эти «голоса» в точности, как если бы они исходили от присутствующих, то есть идущими от входа или раздающимися по углам помещения, а не в качестве воспроизводимых шаманом. Запись «демонстрирует очень четкое различие между голосом шамана, раздающимся издали, и голосами "духов", которые, казалось, говорят прямо в трубу аппарата» (Ibid.: 436). Ниже будут приведены и некоторые другие свидетельства магических способностей чукотских шаманов. Как мы уже говорили, вопрос о «достоверности» всех подобных явлений в шаманизме выходит за рамки настоящей книги. Анализ и смелую интерпретацию подобного рода феноменов см. в изд.: Martino 1948 (чукотские данные на с. 46 и сл.). О «шаманских трюках» см.: Mikhailowski 1894–1895: 137.

их заменяет притворный транс или сон, потому что чукчи видят во сне способ общения с духами. И после глубокого ночного сна шаман просыпается, зажав душу больного в кулаке, и тут же воссоединяет ее с телом (см.: Ibid.: 463)*.

По этим нескольким примерам видна степень упадка современного шаманизма у чукчей. Схема классического шаманизма еще сохранилась в фольклорных традициях и даже в лекарских приемах (восхождение на Небо, нисхождение в Преисподнюю, поиски души и т. д.), однако, собственно практика шаманизма ограничивается некоего рода «спиритическим» воплощением и трюкачеством.

Чукотским шаманам известен также другой классический способ лечения – высасывание. Они демонстрируют затем причину болезни: насекомое, камушек, колючка и т. п. (см.: Ibid.: 465). Часто они даже прибегают к «оперированию», еще сохраняющему все свои шаманские особенности: при помощи ритуального ножа, хорошо «разогретого» определенными магическими приемами, шаман якобы вскрывает тело больного, чтобы проверить внутренние органы и извлечь причину болезни (см.: Ibid.: 475 sq.). Богораз сам присутствовал на одной из операций такого рода: четырнадцатилетний юноша, совершенно раздетый, растянулся на полу, а его мать – известная шаманка – вскрыла ему брюшину; видны были кровь и обнаженная плоть; шаманка глубоко просунула руку в рану. Все это время шаманка чувствовала себя как на угольях и то и дело отпивала воды. Через несколько мгновений рана исчезла, и Богораз не смог обнаружить никаких ее следов (см.: Ibid.: 445). Другой шаман после долгой игры на бубне, – дабы «разогреть», как он сказал, свое тело и колющий нож, – вскрыл себе живот (см.: Ibid.). Такие подвиги часто встречаются по всему азиатскому Северу, и они связаны с «властью над огнем», поскольку те же шаманы, которые режут себя, способны глотать горящие уголья и прикасаться к нагретому добела железу. Большинство таких «трюков» исполняются при дневном свете. Богораз присутствовал, среди прочего, при следующем представлении: шаманка потирала небольшой камень, и из ее рук падали отщепы, собиравшиеся вместе внутри бубна. Под конец этого опыта отщепы образовали достаточно большую кучку, хотя камень, который шаманка терла ладонями, имел прежний вид (см.: Ibid.: 444). Все это является частью магических представлений, в которых шаманы с большим азартом соревновались во время периодических ре-

* Считается, что шаманы могут вскрыть череп больного и вложить туда его душу, которую они пленили в образе мухи; но душу можно вернуть и через рот, через пальцы руки или ноги, см.: Bogoraz 1907: 333. Обычно душа человека является в виде мухи или пчелы. Однако, как и другим сибирским народам, чукчам известно несколько душ: после смерти одна из них улетает на Небо вместе с дымом очага, другая опускается в Преисподнюю, где ведет такое же существование, как и на земле (см.: Ibid.: 334 sq.).

лигиозных церемоний. В фольклоре постоянно намекается на подобные опыты (см.: Ibid.: 443), что, видимо, указывает на еще более удивительные магические способности «прежних шаманов»*.

Чукотский шаманизм интересен еще и по другой причине: существует особый класс шаманов, «превращенных в женщин». Это «мягкие мужчины» или «женоподобные», которые по повелению *кэльэт* сменили свою одежду и мужские привычки на женские и даже стали женами других мужчин. Обычно повелению *кэльэт* следуют лишь наполовину: шаман переодевается, но продолжает жить со своей женой и даже имеет детей. Некоторые предпочитали исполнению наказа самоубийство, хотя педерастия и встречается среди чукчей (см.: Ibid.: 448 sq.). Ритуальное обращение в женщину встречается также у камчадалов, азиатских эскимосов и коряков. Однако у последних Иохельсон обнаружил уже только воспоминания об этом (см.: Jochelson 1905–1908: 52). Хотя это и редкое явление, оно не ограничивается Северо-Восточной Азией: трансвестизм и ритуальное изменение пола встречаются, например, в Индонезии (*мананг бали* у морских даяков), в Южной Америке (патагонцы и арауканы) и у некоторых североамериканских племен (арапахо, чейены, уте и др.). Символическое и ритуальное превращение в женщину, возможно, объясняется идеологией, восходящей к древнему матриархату, но, как нам представится случай показать, оно, похоже, не указывает на приоритет женщины в самых древних шаманских традициях. Во всяком случае, наличие этого особого класса женоподобных мужчин, играющих, впрочем, второстепенную роль в чукотском шаманизме, не стоит связывать с «упадком шаманства» — явлением, выходящим за пределы азиатского Севера.

---

* Что касается гадания, им занимаются как шаманы, так и простые люди. Самый распространенный способ — это подвешивание какого-либо предмета на нитке, как у эскимосов. Прибегают также к гаданию по человеческой голове или ноге: последнее распространено, в частности, среди женщин, например, у камчадалов или американских эскимосов, см.: Ibid.: 484 sq.; Boas 1901: 135, 163. О гадании по лопатке оленя см.: Bogoraz 1907: 487 sq. Напомним, что такой же гадательный прием распространен по всей Центральной Азии, а также встречается в доисторическом Китае. Нет необходимости в том, чтобы при изучении шаманских традиций и приемов указывать соответствующие способы гадания каждого народа. В целом они сходны. Уместно все же напомнить, что психологические корни гадания по всему азиатскому Северу следует усматривать в верованиях о «воплощении» духов, как это имеет место и на большей части Океании.

Глава VIII

ШАМАНИЗМ И КОСМОЛОГИЯ

Три космические зоны и Мировой столп

Техника шаманизма состоит преимущественно в переходе из одной космической области в другую: с Земли на Небо или с Земли в Преисподнюю. Шаману известна тайна прорыва уровней. Такой переход между космическими сферами стал возможен благодаря самой структуре мира. Дело в том, что мир, и мы это далее увидим, понимается в общих чертах как состоящий из трех уровней — Неба, Земли, Преисподней, — соединенных между собой центральной осью. Символика, с помощью которой выражается единство трех космических зон и связь между ними, достаточно сложна и не всегда свободна от противоречий: у нее своя «история», в ходе которой она неоднократно изменялась и «засорялась» влияниями других, более поздних, космологических символик. Но основная схема остается столь же ясной даже после многочисленных влияний: существуют три большие космические области, которые можно последовательно пройти, так как они соединены центральной осью. Она проходит, разумеется, через некое «отверстие», через «дыру»: сквозь эту «дыру» боги и спускаются на землю, а умершие — в подземный мир. Сквозь нее же душа пришедшего в экстаз шамана может воспарять или опускаться во время его небесных и инфернальных странствий.

Но прежде, чем привести некоторые примеры этой космической топографии, сделаем одно предварительное замечание: символика Центра необязательно связана с космологической идеей. Изначально Центр — возможное место прорыва уровня — это любое сакральное пространство, то есть любое место, в котором происходит иерофания и проявляются реальности (или силы, образы и т. д.), не принадлежащие нашему миру, а идущие из другой сферы — в первую очередь с Неба. К идее Центра пришли вследствие того, что уже имелся опыт сакрального пространства[1], насыщенного присутствием стоящих вне человека сил: именно в этой точке проявляется то, что идет с верхнего или нижнего уровня. Позднее возникло представление, что явление сакрального само по себе предполагает прорыв уровней*,[2].

---

* По всем вопросам сакрального пространства и «Центра» см.: Eliade 1949b: 315 sq.; 1950b.

Татары, как и целый ряд других народов, представляют себе Небо в виде шатра; Млечный Путь – это «шов», звезды – «дырочки для света» (см.: Harva 1938: 189 sq.). Якуты считают, что звезды – это «окна мира», они суть отверстия, устроенные для проветривания различных сфер Неба (обычно их насчитывается девять, но иногда и пять, и семь, и двенадцать) (см.: Sieroszewski 1902: 215). Время от времени боги открывают шатер, чтобы взглянуть на Землю, и тогда падают метеоры*. Небо представляется также в виде покрова; случается, что он не плотно прилегает к краям Земли, и тогда в щели сквозят порывы ветра. В это уже сузившееся теперь пространство герои и другие избранники могут проскользнуть, чтобы попасть на Небо**. Посреди Неба сияет Полярная звезда, которая удерживает небесный шатер, подобно шесту. Самоеды (ненцы) называют ее «Небесный гвоздь», а чукчи, коряки – «Гвоздь-звезда». Тот же образ и та же терминология у лопарей, финнов, эстонцев. Тюркоязычные алтайцы представляют себе Полярную звезду в виде столпа: у монголов, калмыков, бурят это – «Золотой столп», у киргизов, башкир, сибирских татар – «Железный столп», у телеутов – «Солнечный столп» и т. д.***. Дополнительный мифический образ – образ звезд, незримо привязанных к Полярной звезде. Буряты представляют себе звезды в виде табуна лошадей, а Полярную звезду («Мировой столп») – как коновязь[4*].

Как и следовало ожидать, эта космология нашла полное отражение в мире людей. Ось мира изображалась самым конкретным образом – столбами, подпирающими кровлю жилья или стоящими особняком, которые назывались «Мировыми столпами». У эскимосов, например, Небесный столп во всем совпадает со столбом, который устанавливается в центре жилища (Thalbitzer 1924b: 239 sq.). У горных алтайцев, бурят и тувинцев (сойотов) опорный шест шатра ассоциируется с Небесным столпом. У ту-

---

* См.: Harva 1938: 34 sq. О подобных же идеях у евреев (Исайа, гл. 40) и т. д. см.: Eisler 1910/2: 601 sq., 619.

** Уно Харва (см.: Holmberg 1923: 11; 1938: 35) и П. Эренрайх (см.: Ehrenreich: 25) отмечают, что эта мифологически-религиозная идея доминирует во всем Северном полушарии. Это еще одно проявление очень распространенной символики проникновения на Небо через «узкую дверь»: щель между двумя космическими уровнями расширяется лишь на мгновение, и герой (или посвященный, шаман и т. п.) должен воспользоваться этим парадоксальным мгновением, чтобы проникнуть «на ту сторону».

*** См.: Holmberg 1922–1923: 12 sq.; 1938: 38 sq. Рудольф Фулдский называет *ирминсуль* саксонцев «мировым столпом, как бы поддерживающим все» (uniiversalis columna, quasi sustinens omnis). Скандинавские лопари заимствовали это понятие у древних германцев: они называют Полярную звезду «Небесным столпом» или «Мировым столпом». Irminsul сравнивали с колоннами Юпитера. Аналогичные представления еще бытуют в фольклоре Юго-Восточной Европы; ср., например, Coloana cerului (Небесная колонна) у румын (см.: Rosetti[3] 1920: 70 sq.).

4* Это понятие является общим для финно-угорских и тюрко-монгольских народов; см.: Holmberg 1922–1923: 23 sq; 1938: 40 sq. См. также: Иов, 38, 31; индийск. skambha (Атхарваведа, X, 7, 35 и т. д.).

винцев он выступает над верхушкой юрты, и его верхний конец украшен голубыми, белыми и желтыми лоскутами, представляющими цвета разных областей неба. Шест этот священен, его почитают чуть ли не божеством. У его основания находится небольшой каменный жертвенник, на который возлагаются приношения*.

Центральный столб – характерная деталь жилища первобытных народов («пракультура» школы Гребнера – Шмидта) арктической и североамериканской зон; он встречается у ненцев и айнов, у племен северной и центральной Калифорнии – майду, восточных помо, патвин и у алгонкинов. У его подножия совершаются жертвоприношения и молитвы, потому что именно он открывает дорогу к Верховному существу – небожителю**. Та же микрокосмическая символика сохранилась и у пастухов-скотоводов Центральной Азии, но, поскольку форма жилища изменилась (от «дома» с конической крышей и центральным столбом – к юрте), мифически-религиозная функция столба перешла к верхнему отверстию, через которое выходит дым. У остяков это отверстие соответствует подобному отверстию в «Небесном Доме», у чукчей оно уподобляется «дыре», которую представляет в небесном своде Полярная звезда. Остяки говорят также о «золотых трубах Небесного Дома» или «семи трубах Небесного Бога»***. Алтайцы тоже верят, что через эти «трубы» шаман попадает из одной космической зоны в другую. И юрта, предназначаемая для вознесения алтайского шамана, уподобляется Небесному своду и, подобно ему, имеет отверстия для дыма. Чукчи убеждены, что все три мира соединяются между собой отверстиями и именно через них шаман и мифические герои сообщаются с Небом[4*]. У алтайцев – так же как и у чукчей – дорога на Небо идет через Полярную звезду (см.: Анохин 1924: 9). Бурятские *удеши-бурханы* открывают дорогу шаману подобно тому, как открываются двери.

Эта символика, конечно, не ограничивается арктическими и североазиатскими регионами. Сакральный столб, стоящий посреди жилища, встречается также и у кочевников-хамитов галла и хадья, у хамитоидов нанди и у кхаси[5*]. Везде к подножию этого столба приносятся жертвен-

---

* См.: Harva 1938: 46. Лоскуты различных цветов, используемые в шаманских церемониях или в жертвоприношениях и всегда обозначающие символическое пересечение небесных областей.

** См. материалы, собранные в: Schmidt 1935: 67 sq., и примечания того же автора: 1940–1941: 966.

*** См., напр.: Karjalainen 1927: 48 sq. Напомним, что вход в подземный мир находится точно под «Центром мира» (см.: Holmberg 1922–1923: 30–31, fig. 13 – якутский диск с отверстием в центре). Та же символика встречается на Дальнем Востоке, в Индии, в греко-римском мире и т. д., см.: Eliade 1937: 35 sq.; Coomaraswamy 1939.

4* См.: Bogoraz 1913: 331; Jochelson 1905–1908: 301. Та же идея встречается у индейцев-черноногих. См.: Alexander 1916: 95 sq.; см. также сравнительную таблицу – Северная Америка – в изд.: Jochelson 1905–1908: 371.

5* См.: Schmidt 1940: 967, цит. по изд.: Schmidt 1935/7: 53, 85, 165, 449, 590 sq.

ные приношения: иногда возлияние молока Небесному Богу, а в некоторых случаях приносятся даже кровавые жертвы (например, у галла)*. Мировой столп иногда вынесен за пределы жилища: у древних германцев (*ирминсуль*, изображение которого Карл Великий уничтожил в 772 году), у лопарей, у финно-угорских народностей. Остяки называют эти ритуальные столбы «могучими стволами Центра Города»; остякам из Цингал они известны под названием «Человек — Железный Столб» и упоминаются в молениях как «Человек» и «Отец», им приносят кровавые жертвы**.

Символика Мирового столпа знакома также и более развитым культурам: Египет, Индия (например, «Ригведа», X, 89, 4, и т. д.), Китай, Греция, Двуречье. У вавилонян, например, связь между Небом и Землей, связь, символизируемая Мировой Горой или ее подобиями — зиккуратами, храмами, царскими городами, дворцами, — иногда представлялась в виде Небесной Колонны. Мы сейчас увидим, что та же самая идея нашла свое выражение и в других образах: Дерево, Мост, Лестница и т. д. Весь

---

* Проблема эмпирического «происхождения» подобных концепций (например, структура Космоса, трактуемая на основе некоторых материальных деталей жилища, которые, в свою очередь, объясняются необходимостью адаптации к среде и т. п.) поставлена некорректно, а следовательно, бесплодна, потому что у «первобытных» людей вообще нет четкой границы между «естественным» и «сверхъестественным», между эмпирическим объектом и символом. Объект становится «самим собой» (то есть носителем ценности) в той мере, в какой он представлен в «символе»; действие приобретает значение постольку, поскольку повторяет архетип, и т. д. Во всяком случае, эта проблема «происхождения» ценностей относится скорее к философии, чем к истории. Ибо, — ограничусь одним примером, — не очень ясно, как сам факт того, что первые законы геометрии были открыты благодаря эмпирическим потребностям в ирригации дельты Нила, может иметь какое бы то ни было значение для подтверждения или опровержения этих законов.

** К.Ф. Карьялайнен (Karjalainen 1927/2: 42) ошибочно считает, что к этим столбам привязывали приносимые жертвы. В действительности, как это показал Харва (Холмберг), этот столб называется «На семь частей разделенный Человек-Отец», подобно тому, как Санки, небесный бог, называется «На семь частей разделенный Большой Человек, Санки, мой Отец, мой Человек-Отец, смотрящий в три стороны, и т. д.» (Holmberg (Harva) 1927: 338). Этот столб был иногда отмечен семью зарубками: салымские остяки, принося кровавые жертвы, делают семь насечек на столбе (см.: Ibid.: 338). Этот ритуальный столб соответствует «Священному столбу из чистого серебра, разделенному на семь частей» (из сказаний вогулы), к которым сыны Бога привязывают своих коней, когда навещают своего Отца (см.: Ibid.: 339–340). Ненцы-юраки приносят кровавые жертвы деревянным идолам (*сядэи*) с семью лицами и семью зарубками; эти идолы, согласно Лехтисало (см.: Lehtisalo 1927: 67, 102), связаны со «священными деревьями» (то есть с выродившимся Мировым деревом о семи ветвях). Мы присутствуем здесь при процессе замещения, хорошо известном в истории религий, который также проявляется и в других верованиях сибирских народов. Так, например, столб, первоначально служивший местом жертвоприношений небесному богу Нуму, становится у ненцев-юраков сакральным предметом, которому приносят кровавые жертвы (см.: Gahs 1928: 240). О космологическом значении числа 7 и его роли в шаманских ритуалах см. далее.

этот комплекс является частью того, что мы назвали символикой «Центра», которая кажется довольно архаической, так как встречается в самых «первобытных» культурах.

Нам хотелось бы тут же подчеркнуть следующее: хотя благодаря космологической концепции трех сообщающихся зон собственно шаманский опыт и мог быть возведен до уровня мистического, эта космологическая концепция не является принадлежностью идеологии исключительно сибирского и центральноазиатского шаманизма, как, впрочем, и любого другого. Это повсеместно распространенная идея, которая связывается с верой в возможность непосредственной связи с Небом. В плане макрокосмическом эта связь изображается в виде Оси (Дерева, Горы, Столпа и т. д.), в плане микрокосмическом она обозначается центральным столбом жилища или верхним отверстием шатра; это значит, что *всякое человеческое жилище проецируется в Центр мира* (см.: Eliade 1949b: 324 sq.; см. также: Eliade 1949a: 119 sq) или что любой жертвенник, шатер или дом делают возможным прорыв уровня, а следовательно, и восхождение на Небо.

В архаических культурах связь между Небом и Землей используется для жертвоприношений небесным богам, а не для того, чтобы предпринимать конкретное и индивидуальное восхождение, которое остается уделом шаманов. Только они умеют подниматься в небо через «центральное отверстие», только они преобразуют космотеологическую концепцию в *конкретный мистический опыт*. Это важный момент: он показывает ту разницу, которая существует, например, между религиозной жизнью североазиатского народа и религиозным опытом его шаманов, — этот последний есть *опыт индивидуальный и экстатический*. Иными словами, то, что для остальной общины остается космологической идеограммой, для шаманов (и других героев и т. д.) становится мистическим маршрутом. Первым Центр мира позволяет направлять к небесным богам свои просьбы и приношения, тогда как вторым он дает возможность улететь в прямом смысле слова. *Реальное сообщение* между тремя космическими зонами возможно лишь для этих последних.

По этому поводу можно привести уже много раз упоминавшийся миф о райском веке, когда люди могли без труда подниматься на Небо и поддерживать близкие отношения с богами. Космологическая символика жилища и опыт шаманского вознесения подтверждают, хотя и в несколько ином аспекте, этот архаический миф. И вот каким образом: после прекращения столь *легкого сообщения*, существовавшего на заре времен между Небом и Землей, между людьми и богами, некоторые избранные существа (и в первую очередь шаманы) все еще могут и продолжают осуществлять — в индивидуальном порядке — связь с «вышними сферами»; шаманы могут летать и попадать на Небо через «центральное отверстие», тогда как остальным людям это отверстие служит лишь для передачи приношений. И в том и в другом случае избранным положением шаман обязан своей способности приходить в экстатическое состояние.

Нам пришлось несколько раз возвращаться к этому, по нашему мнению, главному моменту, чтобы подчеркнуть всеобщий характер идеологии, лежащей в основе шаманизма. Не сами шаманы — одни — создали космологию, мифологию и теологию своих племен; они лишь ввели их в свой внутренний мир, «опробовали» и использовали в качестве маршрута для своих экстатических путешествий.

Мировая гора

Другой мифический образ Центра мира, который делает возможной связь между Землей и Небом, — это образ Мировой горы. Горные алтайцы представляют себе Бай Ульгеня[4] сидящим посреди Неба на Золотой Горе. Хакасы называют ее Железной Горой; монголам, бурятам, калмыкам она известна как Сумур, Сумер или Сумеру, что явно свидетельствует об индийском влиянии (= Меру)[5]. Монголы и калмыки представляют ее себе как бы имеющей три или четыре яруса, у сибирских татар она состоит из семи ярусов; якутский шаман в своем мистическом путешествии также взбирается по семиярусной горе. Ее вершина находится у Полярной звезды, там, где — «пуп Неба». Буряты утверждают, что Полярная звезда прикреплена к ее вершине (см.: Harva 1922–1923: 41, 57; 1927; 1938: 58 sq.).

Идея Мировой горы = Центра мира необязательно имеет восточное происхождение, поскольку, как мы видели, символика Центра, видимо, предшествовала расцвету древневосточных цивилизаций. Но древние традиции Центральной и Северной Азии, которым, несомненно, был известен образ Центра мира и Оси мира, изменялись под постоянным наплывом восточной религиозной мысли, шла ли она из Двуречья (распространяясь через Иран) или из Индии (с ламаизмом). В индийской космологии гора Меру поднимается в Центре мира, а над нею сияет Полярная звезда (см.: Kirfel 1920: 15). Совсем как индийские боги, схватив эту Мировую гору (= Ось мира), пахтали ею изначальный Океан, породив таким образом Вселенную, боги из калмыцкого мифа использовали Сумеру как палку, чтобы расшевелить Океан, создав таким образом Солнце, Луну и звезды. И другой центральноазиатский миф свидетельствует о проникновении индийских элементов: бог Очирвани (= Индра) напал под видом орла Гарида (= Гаруда) на змея Лосуна в изначальном Океане, трижды обернул его вокруг горы Сумеру и в конце концов раздробил ему голову*.

Нет смысла перечислять все мировые горы восточной и европейской мифологии: Хара Березайти[6] у иранцев, Химинбьёрг у древних германцев и т. д. Согласно верованиям Двуречья, центральная гора соединяет

* Потанин 1883/4: 228; Harva 1938: 62. На греческих монетах изображена змея, трижды обвивающая омфалос (см.: Ibid.: 63).

Небо и Землю: это Гора Стран, которая связывает земли между собой*. Сами названия вавилонских священных башен и храмов свидетельствуют об их отождествлении с Мировой Горой: «Гора Дома», «Дом Горы всех земель», «Гора Бурь», «Связь Неба с Землей» и т. д. (см.: Dombart 1920: 34). Собственно говоря, *зиккурат* — это Мировая Гора, символический образ Космоса; его семь ярусов представляли собой семь небес, соответствующих семи планетам (как в Борсиппе) или были окрашены в цвета мира (как в Уре)**. Храм Боробудур, настоящий imago mundi (образ мира), был построен в форме горы (см.: Mus[8] 1935: 356). Есть свидетельства об искусственных горах в Индии, встречаются они и у монголов, и в Юго-Восточной Азии (см.: Foy: 213–216; Harva 1938: 68; Heine-Geldern 1930: 48 sq.)[9]. Вполне правдоподобно, что влияние Двуречья достигло Индии и Индийского океана, хотя символика «Центра» (Гора, Столп, Древо, Великан) органически присуща древнейшей духовной культуре Индии***.

Название горы Табор в Палестине могло означать *tabbur*, то есть «пуп», *omphalos*. Гора Гаризим в центре Палестины, несомненно, пользовалась престижем Центра, поскольку ее называли «Пупом земли» (*tabbur eres*; ср.: Книга Судей, IX, 37: «...Вот, войско спускается с пупа мира»)[11]. Традиция, передаваемая Петром Коместором, говорит, что во время летнего солнцестояния солнце не бросает тени на «Источник Иакова» (возле Гаризима). Действительно, уточняет Коместор, «sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis»4* (Burrouws 1935: 51, 62, note 1). Палестина, как страна наиболее возвышенная, — поскольку соседствует с вершиной Мировой Горы, — не была залита Потопом. В одном раввинском тексте говорится: «Земля Израиля не была затоплена Потопом»5*. Для христиан Голгофа находится в Центре мира, ибо она была вершиной Мировой Горы и в то же время местом, где был сотворен и похоронен Адам. Таким образом, кровь Спасителя пролилась на череп Адама, погребенного у самого подножия Креста, и искупила его грехи6*.

Мы уже показали в других работах, насколько распространена и какое важное значение имеет эта символика «Центра» как в архаических («первобытных») культурах, так и во всех великих цивилизациях Востока (см.: Eliade 1937: 31 sq; 1949b: 315 sq.). И действительно, не вдаваясь в

---

* Jeremias 1929: 130; см.: Eliade 1949a: 31 sq. Иранские примеры см.: Christensen 1934: 42.

** Dombart 1930: 5; Eliade 1937: 31 sq. О символике зиккурата см.: Parrot[7] 1949.

*** См.: Mus 1935/1: 117 sq., 292 sq., 351 sq., 385 sq.; Przyluski[10] 1936; Coomaraswamy 1935; Eliade 1937: 43 sq.

4* «некоторые называют это место пупом нашей обитаемой земли» (*лат.*).

5* Цит. по: Wensinck 1916: 15; Burrows 1935: 54, указывает другие тексты.

6* См.: Wensinck 1916: 22; Eliade 1937: 34 sq. Верование, согласно которому Голгофа находится в Центре мира, сохранилось в фольклоре православных христиан (например, у украинцев (les Petits Russiens), см.: Holmberg 1922–1923: 72).

подробности, можно сказать, что дворцы, царские города* и даже обычные жилища считались расположенными в Центре мира, на вершине Мировой горы. Глубинный смысл этой символики мы видели выше: в «Центре» возможен прорыв уровней, то есть сообщение с Небом.

Именно по такой Мировой Горе и взбирается в воображении будущий шаман во время болезни, сопутствующей его посвящению в шаманы, к ней же он возвращается позднее во время своих экстатических путешествий. Подъем на гору всегда означает путешествие к Центру мира. Как мы уже видели, наличие этого «центра» обеспечивается разными способами — даже в устройстве человеческого жилища, — но только шаманы и герои *действительно восходят* на Мировую Гору, и когда шаман взбирается на свое ритуальное дерево, он взбирается тем самым на Мировое древо и, таким образом, добирается до вершины Вселенной, до верхнего Неба.

Мировое древо

Собственно говоря, символика Мирового древа является как бы дополнением к символике Центральной Горы. Иногда они взаимно перекрываются, обычно же — дополняют друг друга. Однако и то и другое суть не что иное, как более утонченные мифические формы Оси Мира (Мирового столпа и т. д.).

Нет и речи о том, чтобы воспроизвести здесь обширное досье Мирового древа**, [13]. Достаточно будет напомнить наиболее распространенные в Центральной и Северной Азии сюжеты, указав на ту роль, которую они играют в идеологии и опыте шаманизма. Мировое древо очень важно для шамана. Из его древесины он изготовляет свой бубен (см. выше = 159); взбираясь на ритуальную березу, он тем самым поднимается на вершину Мирового древа; перед его юртой (и внутри нее) есть копия этого Древа, его же он рисует на своем бубне***. Космологически Мировое древо возвышается в центре Земли, на месте ее «пупа», и верхние его ветви достают до дворца Бай Ульгеня. В легендах хакасов белая береза с семью ветвями растет на вершине Железной Горы. Монголы представляют себе Мировую Гору в виде четырехгранной пирамиды с Древом в центре; боги поль-

---

* См.: Mus 1935/1: 354 sq.; Jeremias 1929: 113, 142; Granet[12] 1934: 323 sq.; Wensinck 1921: 25 sq.; Pering 1935: 281–296; Burrows 1935: 48 sq.

** Основные данные и библиографию можно найти в: Eliade 1949b: 239 sq., 281.

*** См., напр., рисунок на бубне алтайского шамана в изд.: Harva 1938, fig. 15. Шаманы пользуются иногда «опрокинутым деревом», которое устанавливают около своего жилища для его защиты, см.: Kagarov 1928: 183–185. «Перевернутое дерево» — это, конечно, мифический образ Космоса, см.: Coomaraswamy 1938 — с обширной индийской документацией; Eliade 1949b: 240 sq., 281. Та же символика сохранилась в христианской и исламской традициях (см.: Ibid.: 240; Jakoby 1928; Edsman 1944).

зуются им как шестом, чтобы привязывать к нему своих коней, так же как и Мировым Столпом*.

Древо соединяет три космические зоны (см.: Bergema: 539 sq.). Васюганские остяки верят, что ветви его касаются Неба, а его корни уходят в Преисподнюю. Согласно верованиям сибирских татар, копия Небесного древа находится в Преисподней: ель с девятью корнями (или – в других вариантах – девять елей) возвышается перед дворцом Ирле Хана;[14] царь мертвых и его сыновья привязывают своих коней к ее стволу. Гольды насчитывают три Мировых древа: первое – на Небе (на его ветвях, как птицы, сидят души людей, пока не спустятся на землю, чтобы вселиться в новорожденных детей), второе – на Земле и третье – в Преисподней (см.: Harva 1938: 71). Монголам известно дерево Замбу[15], корни которого уходят в подножие горы Сумер, а крона раскинулась над ее вершиной; боги *тенгери* питаются плодами этого Древа, а демоны (*асуры*), прячущиеся в расселинах Горы, с завистью следят за ними. Аналогичный миф встречается также у калмыков и бурят**.

В символике Мирового древа воплощены различные религиозные идеи. С одной стороны, оно представляет Вселенную в постоянном ее возрождении, неиссякаемый источник космической жизни и прежде всего вместилище сакрального (как «центр» восприятия небесно-сакрального и т. д.); с другой стороны, Древо символизирует Небо или Небеса – звездные уровни***, то есть Небеса, соответствующие планетам. Мы сейчас вернемся к Древу как символу планетных небес, поскольку эта символика играет существенную роль в центральноазиатском и сибирском шаманизме. Однако важно сразу же напомнить, что во многих архаических традициях Мировое древо, выражающее саму сакральность мира, его плодородие и извечность, связано с идеей творения, плодородия и инициации, в конечном счете – с идеей абсолютной реальности и бессмертия. Мировое древо становится, таким образом, Древом Жизни и Бессмертия. Обогащенное бесчисленными мифическими двойниками и дополнительными символами (Женщина, Источник, Молоко, Животные, Плоды и т. д.), Мировое древо предстает перед нами всегда как само вместилище жизни и повелитель судеб.

---

* См.: Holmberg (Harva) 1922–1923: 52; 1938: 70. Один (Odhin) тоже привязывает своего коня к Игтрасилю (Yggdrasil), см.: Eliade 1949b: 242. О мифическом комплексе конь-дерево (столб) в Китае см.: Hentze 1937: 123–130.

** Holmberg (Harva) 1927: 356; 1938: 72 sq. Мы уже ссылались на возможную иранскую модель – Древо Гаокерена (Gaokkerena), растущее на острове на озере Ворукаша (Vourukasha), рядом с которым находится чудовищная ящерица, сотворенная Ариманом. Что же касается монгольского мифа, он, разумеется, имеет индийское происхождение; Замбу = Jambu. Ср. также: Древо Жизни (= Мировое древо) китайской традиции, растущее на Горе, корни которого погружены в Преисподнюю: Hentze 1938/1: 57; 1941: 24 sq.

*** Или иногда – Млечный Путь (см., напр.: Toivonen[16] 1946–1947).

Эти очень древние идеи обнаруживаются уже у многих «первобытных» народов, входя в символику Луны и инициаций. Но они неоднократно модифицировались и развивались, поскольку символика Мирового древа почти неисчерпаема. Не подлежит сомнению, что юго-восточные влияния способствовали формированию мифологии народов Центральной и Северной Азии в ее современном виде. Основным заимствованием у более развитых цивилизаций была, по-видимому, идея Мирового древа – вместилища душ и Книги судеб. Мировое древо в действительности мыслится как Древо, *живое и дающее жизнь*.

По верованиям якутов, на «золотом пупе Земли» возвышается дерево с восемью ветвями. Это некий первобытный Рай, ибо здесь рожден первый человек, здесь его вскормила молоком Женщина, наполовину вышедшая из ствола Древа*. Как отмечает Харва, трудно поверить, что подобный образ мог быть придуман якутами в суровом климате северной Сибири. Его прототипы встречаются на Древнем Востоке, а также в Индии (где Яма, первый человек, пьет с богами у чудесного дерева: «Ригведа», X, 135, 1) и в Иране (Йима[17] на Мировой Горе передает бессмертие людям и животным: «Ясна», 9, 4; «Видевдат», 2, 5).

Гольды, долганы и тунгусы говорят, что души детей до рождения отдыхают на ветвях Мирового древа, и шаманы отправляются туда за ними[18]. Этот мифический мотив, уже встречавшийся в видениях шаманов при посвящении, не ограничивается Центральной и Северной Азией: он засвидетельствован, например, в Африке и Индонезии**. Космологическая схема Дерево – Птица (= Орел) или Дерево с Птицей на верхушке и Змеем у его корней, хотя и характерна для народов Центральной Азии и для германцев, похоже, имеет восточное происхождение***, но та же символика зафиксирована уже на доисторических памятниках (см.: Wilke 1922: 73–99).

Еще один сюжет, на этот раз явно экзотического происхождения, – сюжет Древа–Книги судеб. У турок-османов на Древе жизни насчитывается миллион листьев, на каждом из которых записана судьба какого-либо человека. Каждый раз, когда умирает человек, оно сбрасывает один

---

* Holmberg (Harva) 1938: 75 sq.; 1922–1923: 57 sq.. О древневосточных прототипах этого мифического мотива см.: Eliade 1949b: 247 sq.; см. также: Levy 1948: 156, note 3. Материалы по теме Дерево – Богиня (= Первая женщина) в мифологиях Америки, Китая и Японии см.: Hentze 1937: 129.

** На Небе есть Дерево, на котором находятся дети; Бог их собирает и бросает на землю (Bauman 1935: 95); об африканском мифе о происхождении человека от деревьев см.: Bauman 1936: 224; материалы для сравнения см. в: Eliade 1949b: 259. Согласно верованиям даяков, первая пара Предков родилась от Древа Жизни (Scharer 1946: 57). Однако следует заметить, что образ *души (ребенка)–птица–Мировое древо* специфичен для Центральной и Северной Азии.

*** Harva 1938: 85. О смысле этой символики см.: Eliade 1949b: 252 sq. Материалы можно найти в: Wensinck 1921. См. также: Hentze 1937: 129.

лист. Остяки верят, что одна из богинь, сидя на небесной Горе о семи ярусах, записывает судьбу человека сразу же после его рождения на дереве с семью ветвями. То же самое верование отмечается у батаков (см.: Warneck 1909: 49 sq.); но, поскольку турки, как и батаки, довольно поздно овладели письменностью, восточное происхождение этого мифа очевидно[19]. Остяки тоже считают, что боги отыскивают будущее ребенка в «Книге судеб»; согласно легендам сибирских татар, семь богов записывают в «Книгу жизни» судьбу новорожденных. Но все эти образы берут начало в месопотамской концепции семи планетных небес, выступающих в роли «Книги судеб». Мы вспомнили о них в данном контексте потому, что, когда шаман добирается до вершины Мирового древа и поднимается на последнее Небо, он тоже в некотором роде вопрошает о «будущем» общины, о «судьбе души».

Мистические числа 7 и 9

Отождествление Мирового древа о семи ветвях с семью планетными небесами является, несомненно, результатом месопотамского влияния. Однако, повторяем, это не означает, что понятие Мирового древа = Оси мира занесено к татарам и к другим сибирским народам с Востока. Восхождение на Небо по Оси Мира — идея всеобщая и древняя, предшествовавшая идее пересечения семи небесных уровней, которая могла получить распространение в Центральной Азии значительно позднее месопотамских умозрений о семи планетах. Известно, что числу 3, символизирующему три космические зоны*, религиозное значение стало придаваться раньше, чем числу 7. Принято говорить также о 9 небесах (и о девяти богах, девяти ветвях Мирового древа и т. д.); это мистическое число, которое следует, по-видимому, объяснять как 3 x 3 и, следовательно, рассматривать как часть символики более древней, чем символика месопотамского происхождения, проявляющаяся в числе *семь*[**, 20].

Шаман карабкается на дерево или столб с семью или девятью зарубками (*тапты*), представляющими семь или девять небесных уровней. «Препятствия» (*пудак*), которые он должен преодолеть, — это на самом деле, как отмечает Анохин (1924: 9), небеса, куда шаман должен проникнуть. Когда якуты приносят кровавые жертвы, их шаманы ставят на от-

---

* О древности, связности и важности космологических концепций, основанных на троичной схеме, см.: Coomaraswamy 1939.

** О религиозных и космологических предпосылках чисел 7 и 9 см.: Schmidt 1949/9: 91, 423; Харва (Harva 1938: 51), напротив, считает число 9 более поздним. Он считает также, что девять небес — это более поздняя идея, объясняющаяся концепцией девяти планет, засвидетельствованной и в Индии, но иранского происхождения (см.: Ibid.: 56). Во всяком случае, речь идет о разных религиозных комплексах. Очевидно, что в контекстах, в которых число 9 свидетельствует именно об умножении на 3, есть основание считать его предшествующим числу 7.

крытом воздухе дерево с девятью зарубками — «ступенями» (*тапты*) — и взбираются на него, чтобы донести приношение до самого Айы тойона. Инициация шаманов сибо (родственных тунгусам) предусматривает наличие дерева со ступеньками; другое, поменьше, с насеченными девятью *тапты*, шаман держит у себя в юрте (Holmberg 1938: 50). Это еще один знак, показывающий его способность совершать экстатические путешествия в небесные сферы.

Мы видели, что остяки делали на Мировых столпах семь зарубок. Вогулы воображают, что можно добраться до Неба, поднявшись по лестнице из семи ступеней. Концепция семи небес является общей для всей юго-восточной Сибири. Но эта концепция не единственная: не менее распространен и образ девяти небесных уровней, а также еще шестнадцати, семнадцати и тридцати трех небес. Количество небес не соответствует количеству богов; корреляции между пантеоном и количеством небес подчас довольно натянутые.

Так, алтайцы говорят о семи, двенадцати, шестнадцати и даже о семнадцати небесах (Radlov 1884/2: 6 sq.); у телеутов шаманское дерево имеет шестнадцать зарубок, представляющих такое же количество небесных уровней (Holmberg 1938: 51). На самом верхнем Небе живет *тенгери* Кайра-хан, «Милосердный Император-Небо», на трех нижних ярусах располагается три главных бога, ведущих свое происхождение от тенгери Кайра-хана благодаря некой эманации: Бай Ульгень сидит на шестнадцатом небе на золотом троне, на вершине золотой горы; Кызыган-*тэнгэри*, «Могучий», — на девятом (об обитателях небес — с десятого по пятнадцатое — никаких сведений не приводится); Мерген-*тенгере*, «Всеведущий», — на седьмом небе, где находится также и Солнце. На прочих нижних ярусах обитают остальные боги и разные другие полубожественные персонажи (Radlov 1884/2: 7 sq.).

Анохин обнаружил у тех же горных алтайцев совершенно другую традицию (Анохин 1924: 9 sq.): Бай Ульгень, верховное божество, обитает на верхнем, седьмом небе; *тенгери* Кайра-хан не играет больше никакой роли (мы уже заметили, что он постепенно исчезает из религиозной практики); семь сыновей и девять дочерей Ульгеня обитают на небесах, но на каких — не уточняется*.

В Центральной и Северной Азии как у угорских, так и у тюркских народностей часто встречается группа из семи или девяти Сыновей (или «Служителей») небесного Бога. Вогулы знают семь Сыновей Бога, у васюганских остяков говорится о семи богах, распределенных по семи небесам: на самом верхнем находится Нуми-Торум, остальных богов зовут «Небесными стражами» или «Небесными толмачами»**.

---

* Анализ обеих этих космологических концепций см. в: Schmidt 1949/9: 84 sq., 135 sq., 172 sq., 449 sq., 480 sq.

** Возможно, как показал Карьялайнен (Karjalainen 1927/2: 305 sq.), эти имена заимствованы у татар вместе с концепцией семи небес.

Семь верховных богов встречаются и у якутов*. В монгольской мифологии, напротив, говорится о «девяти Сыновьях Бога» или «Служителях Бога», которые являются одновременно и богами-покровителями (*сулдэ-тэнгэри*), и богами-воителями. Бурятам известны даже имена этих девяти Сыновей верховного Бога, но они варьируются в зависимости от местности. Число 9 встречается также в обрядах волжских чувашей и марийцев (Holmberg 1938: 162).

Помимо этих групп из семи или девяти богов и соответствующих образов семи или девяти небес, в Центральной Азии встречаются и еще более многочисленные группы: например, тридцать три бога (*тэнгэри*), обитающие на горе Сумеру, — последнее число может иметь индийское происхождение (Holmberg 1938: 164). Вербицкий[21] нашел у алтайцев образ тридцати трех небес, а Катанов[22] встретил его и у тувинцев (Holmberg 1938: 52); тем не менее это число встречается крайне редко, и можно предположить, что это недавнее заимствование, вероятнее всего, индийского происхождения. У бурят количество богов втрое больше: девяносто девять богов, которые делятся на добрых и злых и распределены по разным краям — пятьдесят пять добрых богов в юго-западных областях и сорок четыре злых в северо-восточных. Эти две группы богов издавна борются друг с другом (Sandschejew 1927: 939 sq.). Монголам тоже были когда-то известны девяносто девять *тэнгэри* (Holmberg 1938: 165). Но ни буряты, ни монголы не могут сказать ничего определенного об этих богах, имена которых темны и искусственны.

Следует, однако, напомнить, что в Центральной Азии и арктических регионах вера в одного верховного Бога зародилась в глубокой древности (см.: Eliade 1949b: 63 sq.); столь же древней является и вера в сыновей Бога, хотя число 7 свидетельствует о восточном и, следовательно, недавнем влиянии. Возможно, идеология шаманизма сыграла определенную роль в распространении числа 7. Ал. Гас полагает, что культурно-мифический комплекс Лунного предка связан с идолами с семью зарубками и с Древом-Человечеством с семью ветвями, а также с периодическими «шаманскими» кровавыми жертвоприношениями южного происхождения, пришедшими на смену бескровным жертвам (приношение головы и костей верховным небесным богам) (см.: Gahs 1928: 237; 1926: 220 sq.). Во всяком случае, у ненцев-юраков Дух Земли имеет семерых сыновей, а идолы (*сядеи*) — семь лиц или одно лицо с семью зарубками или даже только семь насечек; эти *сядеи* связаны со священными деревьями**.

---

* Харва (Harva 1938: 162) вслед за Приклонским и Припузовым. Серошевский утверждает, что у Бая Байаная, якутского бога охоты, есть семеро спутников, трое из которых благожелательны, а двое — неблагожелательны к охотникам (Sieroszewski 1902: 303).

** См.: Lehtisalo 1927: 67, 77 sq., 102. Об этих идолах с семью лицами см. также: Donner 1933a: 222 sq.

Известно, что на одежде шамана имеется семь бубенчиков, представляющих голоса Семи Небесных Дев (Mikhailovski 1894–1895: 84). У енисейских остяков будущий шаман уединяется, варит себе белку-летягу, делит ее на восемь частей, семь частей съедает, а восьмую выбрасывает. Через семь дней он возвращается на то же место и получает знак, определяющий его призвание (см.: Donner 1933a: 223). Мистическое число 7 играет, вероятно, важную роль в приемах и экстатической технике шамана, поскольку у ненцев-юраков будущий шаман в течение семи дней и ночей остается в бессознательном состоянии, в то время как духи расчленяют его тело и приступают к инициации (Lehtisalo 1927: 147); шаманы у остяков и лопарей едят грибы с семью пятнышками, чтобы впасть в транс;* саамский шаман получает от своего учителя гриб с семью пятнышками (Itkonen 1946: 159), у шамана ненцев-юраков есть рукавица с семью пальцами (Lehtisalo 1927: 147), обско-угорский шаман обращается к семи духам-помощникам (Karjalainen 1927/3: 311) и т. д. Известно, что у остяков и вогулов значение числа 7 четко связано с влиянием Древнего Востока (см.: Haeckel 1947: 136), и не вызывает сомнения, что то же самое могло иметь место и в остальных частях Центральной и Северной Азии.

Для нашего исследования важно, что шаман, по-видимому, обладает более непосредственным знанием всех небес и, стало быть, всех богов и полубогов, которые там обитают. Действительно, если он может проходить одну за другой различные области Неба, то это отчасти потому, что ему помогают их обитатели и, прежде чем получить возможность говорить с Бай Ульгенем, он беседует с другими небесными существами и просит у них поддержки и защиты. Аналогичные познания, приобретенные на личном опыте, обнаруживает шаман и в том, что касается подземного мира. Алтайцы представляют себе вход в нижний мир как «дымоход» Земли, и находится он, разумеется, в «центре» (согласно мифам Центральной Азии – на севере, что соответствует Центру Неба, поскольку, как известно, «север» уподобляется «центру» во всей Азии от Индии до Сибири). В силу определенной симметрии для Преисподней придумано столько же ярусов, сколько и для Неба: три у тофаларов (карагасов) и у тувинцев, которые верят в существование трех небес; семь или девять у большинства народностей Центральной и Северной Азии**. Мы видели, что алтайский шаман преодолевает одно за другим семь «препятствий» Преисподней. Действительно, повсюду он, и только он один, обладает личным знанием инфернальных областей, поскольку проникает туда еще при жизни, подобно тому, как он поднимается и спускается сквозь семь или девять небес.

---

* См.: Karjalainen 1927/2: 278; 1927/3: 306; Itkonen 1946: 149. У остяков из Цингал больной кладет на стол хлеб с семью надрезами и жертвует его небесному богу (Санки); Karjalainen 1927/3: 307.

** У финно-угорских народностей Преисподняя всегда имеет семь уровней, но эта идея представляется заимствованной, см.: Karjalainen 1927/2: 318.

Шаманизм и космология в Океании

Не пытаясь сравнивать два столь сложных явления, как центрально- и североазиатский шаманизм, с одной стороны, и шаманизм Индонезии и Океании – с другой, мы дадим краткий обзор некоторых данных, относящихся к Юго-Восточной Азии, чтобы выявить два момента: 1) наличие в этих районах архаической символики трех космических зон и Оси мира; 2) индийское влияние (обнаруживается прежде всего благодаря космологической роли и религиозной функции числа 7), наложившиеся на автохтонно-религиозный фон. Как нам кажется, оба культурных массива (Центральная и Северная Азия, с одной стороны, и Индонезия и Океания – с другой) являют в этом отношении общие черты, связанные с тем, что древние религиозные традиции заметно изменились под влиянием более высокоразвитых культур. Мы не будем здесь проводить историко-культурный анализ индонезийского и океанийского ареалов, так как это слишком далеко выходило бы за рамки нашей темы*,[23]. Нам нужно лишь наметить основные вехи, чтобы показать, на базе каких идеологий и благодаря какой технике мог развиваться шаманизм.

Среди древнейшего населения полуострова Малакка – у семангов, мы встречаем символ Оси мира – огромный утес Бату-Риби, возвышающийся в Центре мира, а под ним находится Преисподняя. В давние времена на Бату-Риби возвышался до небес ствол дерева. Согласно сведениям, собранным Эвансом, каменная колонна, Бату-Эрем, подпирает Небо: ее вершина проходит сквозь небесный свод и возвышается над небом Тапе-ру в том месте, которое называется Лигои и где живут и веселятся *шинои***. Преисподняя, «центр» Земли и «дверь» Неба расположены на одной оси, и именно по ней осуществлялся раньше переход из одной космической зоны в другую. Можно было бы не поверить в самобытность этой космологической схемы у пигмеев-семангов, если бы не было причин полагать, что подобная теория уже была намечена в доисторические времена***.

---

* Главное об этом сказано в сжатом и смелом обобщении: Laviosa-Zambotti 1949: 337 sq. О древнейшей истории Индонезии см.: Coedes 1948: 67 sq.

** Evans 1923: 156. *Шинои* (у Шебесты – *сенои*) – это одновременно и души (людей), и духи Природы, служащие посредниками между Богом (Тата, Та Педн) и людьми (Schebesta 1940: 152 sq.; Evans 1923: 148 sq.).

*** См., напр.: Gaerte. Что касается проблемы самобытности и архаичности культуры пигмеев (тезис, решительно отстаиваемый Шмидтом), то известно, что она еще не решена; противоположную точку зрения см.: Laviosa-Zambotti 1949: 132 sq. Как бы то ни было, не подлежит сомнению, что современные пигмеи, испытав влияние более высокоразвитой культуры своих соседей, еще сохраняют архаические черты; этот консерватизм проявляется прежде всего в религиозных верованиях, столь отличных от верований их более развитых соседей. Вследствие этого мы считаем, что имеем все основания для того, чтобы отнести космологическую схему мифа об Оси мира к подлинным остаткам религиозной традиции пигмеев.

Изучая верования, связанные у семангов с целителями и их магическими приемами, можно отметить некоторое малайское влияние (например, способность превращаться в тигра). Можно выделить и еще несколько особенностей того же рода в их представлениях о судьбе души в потустороннем мире. После смерти душа покидает тело через пятки и направляется на Восток, к самому морю. В течение семи дней умершие могут вернуться в свою деревню; по окончании этого срока тех из них, кто вел честную жизнь, Мампес провожает к чудотворному острову Белет; чтобы добраться до него, надо перейти по мосту в форме русской горки, перекинутому через море. Мост называется Балан Бахам; Бахам – это разновидность папоротника, растущего на другой стороне моста. Там находится женщина-шинои Шинои-Сагар, которая украшает себе голову папоротником Бахам, и умершие должны сделать то же самое, перед тем как ступить на остров Белет. Мампес, страж моста, которого представляют в виде великана-негритоса и который поедает приношения, оставляемые для умерших. Оказавшись на острове, умершие направляются к Дереву Мапик, которое, по-видимому, растет в центре острова, где находятся все остальные умершие. Но вновь прибывшим нельзя ни украшать себя цветами Дерева, ни отведать его плодов, пока умершие раньше них не переломают им все кости и не повернут им глаза в глазницах внутрь. После этого они становятся настоящими духами (kemoit) и могут есть плоды Дерева*. А оно, конечно, является волшебным Деревом и Источником Жизни, поскольку у его корней растут груди, наполненные молоком, и там обитают духи маленьких детей (Evans 1923: 157; Schebesta 1940: 157–158; 1928: 635–634), вероятно, души тех, кто еще не родился. И хотя миф, записанный Эвансом, умалчивает об этом, вероятно, умершие снова становятся младенцами, готовясь таким образом к новому существованию на земле.

Здесь мы снова встречаемся с идеей Древа Жизни, на ветвях которого отдыхают души младенцев; видимо, это очень старый миф, хотя и принадлежит к совершенно иному религиозному комплексу, чем тот, что группируется вокруг бога Та Педн и символики Оси мира. Действительно, в этом мифе проявляется, с одной стороны, мистическое единение человек–растение, а с другой стороны, черты идеологии матриархата, чуждые архаическому комплексу: Верховное божество Неба, символика трех космических зон, миф о правремени, в котором существовало прямое и легкое сообщение между Землей и Небом (миф о «Потерянном рае»). К тому же то, что умершие могут в течение *семи* дней вернуться к себе в деревню, является свидетельством совсем недавнего индо-малайского влияния.

---

* Ломание костей и поворачивание глаз (в глазницах) напоминает нам обряды инициации, имеющие целью превратить кандидата в «духа». О райском «Острове плодов» семангов, сакаев и джакунов см.: Skeat, Blagden 1906/2: 207, 209, 321.

У сакаев подобные влияния проявляются гораздо ярче: они верят, что душа покидает тело через затылок и отправляется на Запад. Умерший пытается попасть на Небо через ту же самую дверь, через которую входят души малайцев, но, не преуспев в этом, вступает на мост, висящий над котлом с кипящей водой (эта идея малайского происхождения). Мостом этим на самом деле является очищенный от коры ствол дерева. Души грешников падают в котел. *Йенанг* (Yenang) выхватывает их оттуда и обжигает до тех пор, пока они не превращаются в пепел; тогда он их взвешивает: если души стали легкими, он посылает их на небо, если нет, – он продолжает обжигать их, чтобы очистить огнем*.

Бесиси из округа Куала Лангат в Селангане (Selangan) и из Бебрана (Bebrang) рассказывают об Острове Плодов, куда отправляются души умерших. Он подобен [острову с] деревом Мапик у семангов. Там люди, состарившись, могут стать детьми и снова начать расти**. Согласно представлениям бесиси Вселенная делится на шесть верхних зон, землю и шесть подземных зон, что свидетельствует о смешении древней троичной концепции с космологическими индо-малайскими представлениями.

У джакунов*** на могилу ставят столб длиной в пять футов с четырнадцатью зарубками: семь – с одной стороны, снизу вверх, и семь – с другой стороны, сверху вниз; этот столб называется «лестницей души». У нас еще будет случай вернуться к символике лестницы, пока же отметим наличие семи зарубок, обозначающих, – отдают себе в этом отчет джакуны или нет, – семь небесных уровней, которые должна пересечь душа; это свидетельствует о проникновении идей восточного происхождения даже к таким «первобытным» народам, как джакуны.

Дусуны[4*] Северного Калимантана считают, что дорога умерших поднимается на гору и пересекает реку. Роль горы в погребальной мифологии всегда объясняется символикой вознесения и подразумевает веру в небесную обитель усопших. Далее мы увидим, что умершие «цепляются за горы» точно так же, как шаман или герой во время своих восхождений

---

* Evans 1923: 208. Взвешивание души и ее очищение огнем восходят к восточным представлениям. Представления сакаев об инфернальных областях свидетельствуют о сильном и, вероятно, недавнем влиянии, которое пришло на смену автохтонным концепциям потустороннего мира.

** Это очень распространенный миф о «рае», где жизнь течет бесконечно, вечно начинаясь сначала и вечно возобновляясь. Ср. Тума – остров духов (= мертвых) у тробрианских меланезийцев: «Когда они [духи] замечают, что постарели, они сбрасывают свою морщинистую дряблую кожу и появляются полные сил с гладкой кожей, черными кудрями и здоровыми зубами. Таким образом, жизнь их состоит в вечном возобновлении, омоложении, в любви и наслаждениях, даруемых молодостью» (Malinowski[24] 1930: 409; 1926: 80 sq.: «Myth of Death and the reccurent cycle of Life»).

*** Согласно Эвансу (см.: Evans 1923: 264), они принадлежат к малайской расе, но представляют собой более древнюю волну (прибывшую с Суматры), чем собственно малайцы.

[4*] Аборигены острова, принадлежащие к протомалайской расе (см.: Evans 1923: 3).

при инициации. Сейчас нам важно подчеркнуть, что у всех рассмотренных нами народов шаманизм обнаруживает прямую связь с погребальными верованиями (Гора, Райский остров, Древо Жизни) и с космологическими концепциями (Ось мира = Мировое древо, три космические зоны, семь небес и т. д.). Занимаясь своим ремеслом целителя и проводника душ, шаман пользуется традиционными сведениями о загробной топографии (будь она небесной, морской или подземной), сведениями, основанными в конечном счете на архаической космологии, хотя и обогащенной или неоднократно измененной экзотическими влияниями.

Даяки нгаджу Южного Калимантана придерживаются более своеобразной концепции Вселенной; согласно их представлениям, несмотря на то, что существуют верхний и нижний миры, наш мир должен рассматриваться по отношению к ним не как третий, но как совокупность двух первых, ибо он их одновременно отражает и представляет*, [25]. Все это относится к архаической идеологии, согласно которой все земное лишь копия образцовых моделей, существующих на Небе или в потустороннем мире. Добавим, что концепция трех космических зон не противоречит идее единства мира. Многочисленные символы, выражающие сходство трех миров и средства сообщения между ними, в то же время выражают их *единство*, их интеграцию в единый Космос. Разделение на три космические зоны — мотив, который по вышеизложенным причинам нам важно подчеркнуть, — ни в коей мере не исключает ни глубинного Единства Вселенной, ни ее кажущегося «дуализма».

Мифология даяков нгаджу достаточно сложна, но в ней можно выделить одну доминанту: «космологический дуализм». Мировое древо предшествует этому дуализму, так как оно представляет Космос в его целостности; оно символизирует даже объединение двух верховных божеств. Сотворение мира есть результат конфликта между двумя богами, представляющими два полярно противоположных принципа: женский (космологически низший, представленный Водами и Змеей) и мужской (высший уровень — Птица). Во время борьбы между этими богами-антагонистами Мировое древо (= изначальная целостность) гибнет, но эта гибель — временная: будучи архетипом любой творческой деятельности человека, Мировое древо гибнет только для того, чтобы возродиться. Мы склонны видеть в этих мифах как древнюю космологическую схему иерогамии (священного брака) Неба и Земли, — схему, равным образом, но в другой плоскости, выражаемую символикой взаимодополняющих противоположностей Птицы и Змеи, — так и «дуалистическую» структуру древних лунных мифологий (противостояние противоположностей, смена уничтожений и сотворений, вечное возвращение). К тому же, несомненно, индийские влияния впоследствии наслоились на древний авто-

* См.: Scharer 1942: 78; 1948: 3 sq. См. также: Munsterberger 1939, особо p. 143 etc. (Борнео).

хтонный фон, хотя во многих случаях это влияние ограничивалось номенклатурой богов.

Прежде всего следует обратить внимание на то, что Мировое древо присутствует в каждой деревне и даже в каждом даякском доме, а изображается это Древо с семью ветвями. Оно символизирует Ось мира и, следовательно, путь на небо, и это подтверждается тем, что подобное «Мировое древо» всегда есть на индонезийских «кораблях мертвых», которые, как принято считать, перевозят умерших в потусторонний небесный мир (см.: Steinmann 1939–1940: 163; 1942). Это дерево, изображаемое с шестью ветвями (с семью, считая верхушку) и с Солнцем и Луной по обе стороны от него, принимает иногда форму копья, украшенного теми же символами, которые служат для обозначения «лестницы шамана», по которой он взбирается на Небо, чтобы вернуть оттуда беглую душу больного (см.: Steinmann 1939–1940: 163). Дерево–Копье–Лестница, изображаемое на «лодках мертвых», это лишь намек на чудесное Древо, которое произрастает в потустороннем мире и которое души встречают на своем пути к богу (Devata Sangiang)[26]. Индонезийские шаманы (например, у сакаев, кубу и даяков) тоже имеют в своем распоряжении некое дерево, служащее им лестницей, по которой они поднимаются в мир духов в поисках души больного*. Роль Дерева–Копья можно понять, ознакомившись с техникой индонезийского шаманизма. Отметим попутно, что у шаманского дерева даяков-дусунов, которое используется при проведении церемонии исцеления, семь ветвей.

Батаки, большая часть религиозных представлений которых заимствована из Индии, считают, что мир разделен на три части: Небо, где на семи уровнях обитают боги, Землю, где живут люди, и Преисподнюю — обиталище демонов и умерших**. Здесь также встречается миф о райских временах, когда Небо было ближе к Земле и между богами и людьми существовало постоянное сообщение; но из-за гордыни человека путь в небесный мир прервался. Верховный бог — Мула Джади на болон («Тот, чье начало в нем самом»)[27], творец Вселенной и других богов, обитает на последнем небе и, по-видимому, подобно всем верховным богам «первобытных» людей, стал deus otiosus*** («отдыхающим богом»); ему не приносят жертв. В подземных краях обитает космический Змей, который в конце концов уничтожит мир (см.: Loeb 1935: 74–78).

Религия минангкабау Суматры является синкретической на основе анимизма и с сильным влиянием индуизма и ислама[4*, 28]. Вселенная на-

---

* См.: Steinmann 1939–1940: 163. В Японии мачта и дерево и в наши дни все еще считаются как бы «путем богов», см.: Slawik 1936: 727–728, note 10.

** Но, как и следовало ожидать, какое-то количество умерших попадает на Небо. См.: Loeb 1935: 75. О множественности загробных маршрутов см. ниже, с. 372 и сл.

*** См. примеч. 6 на с. 49.

[4*] Как мы уже неоднократно отмечали, — и еще будем иметь возможность уточнить в дальнейшем, — это общее явление для всего малайского мира. Ср., например, му-

считывает семь уровней. После смерти душе предстоит пройти по лезвию бритвы над пылающим Адом, при этом грешники падают в огонь, а праведники поднимаются на Небо, где растет большое Дерево. Там и остаются души до окончательного воскресения (см.: Loeb 1935: 124). Во всем этом нетрудно разглядеть смесь архаических сюжетов (мост, Древо Жизни — вместилище и источник питания для души) с экзотическими влияниями (адово пламя, идея окончательного возрождения).

Ниасцам известно Мировое древо, дающее жизнь всему сущему. Чтобы подняться на Небо, умершие переходят мост, под которым — бездна Ада. У входа на Небо поставлен страж со щитом и с копьем, ему прислуживает кот, сбрасывающий грешные души в адские воды*.

На этом и покончим с индонезийскими примерами. Ко всем подобным мифическим мотивам (погребальный мост, вознесение и т. д.) и к шаманским приемам, как-либо с ними связанным, мы еще вернемся. Нам достаточно было показать наличие, по крайней мере в части океанического ареала, очень древнего космологического комплекса, претерпевшего различные изменения под влиянием последовательно сменявшихся индийских и азиатских представлений и верований.

сульманское влияние, отмеченное у тораджей (см.: Loeb 1929: 61); сложное индийское влияние на малайцев (см.: Cuisinier 1936: 16, 90, 108); Winstedt 1925, особенно p. 8 sq., 55 sq. (исламское влияние, p. 28 sq.); 1944: 186–196; Munsterberger 1939: 83 sq., индийское влияние в Индонезии, индуистское влияние в Полинезии (см.: Handy[29] 1927; Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 303, 1932–1940/3: 303 sq.). Однако не следует упускать из виду, что влияние изменяло обычно лишь *выражение* магически-религиозной жизни; что, во всяком случае, не оно *создало* те великие мифо-космологические схемы, которые нас интересуют в данном исследовании.

* См.: Ibid.: 150 sq. Авторы отмечают (p. 154) сходство между этим комплексом инфернальной мифологии ниасцев и представлениями индийского народа нага; сопоставление можно распространить и на другие коренные народы Индии — остатки того, что называлось южноазиатской цивилизацией, к которой принадлежали народы Индии и большая часть коренного населения Индонезии и Островной Индии. Некоторые ее характеристики см.: Eliade 1936: 340 sq.; Coedes 1948: 23 sq.

Глава IX

СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИЙ И ЮЖНОАМЕРИКАНСКИЙ ШАМАНИЗМ

Шаманизм у эскимосов

Каковы бы ни были исторические связи между азиатским Севером и Северной Америкой, существование культурного континуума между эскимосами и современными арктическими народами Азии и даже Европы (чукчами, якутами, самоедами и лопарями) не может вызывать никаких сомнений*. Одним из основных компонентов этого континуума является шаманизм: в религиозной и социальной жизни эскимосов шаманы играют ту же ведущую роль, что и у их азиатских соседей. Мы видели, что их инициация повсеместно обнаруживает одни и те же общие черты приобщения к мистическому переживанию: призвание, уединение, обучение у наставника, приобретение одного или нескольких личных духов, ритуал символической смерти и воскресения, тайный язык. Как мы вскоре увидим, в экстатическом опыте эскимосского *ангакока*[3] имеют место магический полет и нисхождение в морские глубины — оба переживания типичны для североазиатского шаманизма. Отмечаются также и более тесные связи между эскимосским шаманом и небесным божеством или богом Космократором, который впоследствии его подменяет**. Существуют, однако, и незначительные особенности в сравнении с Северо-Восточной Азией: отсутствие у эскимосского шамана специальной одежды и бубна.

Основные прерогативы эскимосского шамана — это исцеление больных, погружение на дно морское к Матери животных, дабы обеспечить обилие добычи, поддержание хорошей погоды благодаря своим контактам с Силей[4], а также помощь, которую он оказывает бесплодным женщинам***. Болезнь наступает в результате нарушения табу, то есть священного порядка, или похищения души покойником. В первом случае шаман пытается ликвидировать осквернение при помощи коллективного пока-

---

* См.: Thalbitzer 1924a; Birket-Smith[1]; Rivet 1943: 105 sq. Пытались даже установить лингвистическое родство эскимосов с языками Центральной Азии, ср.: Sauvageot 1924. Но эта гипотеза еще не получила признания специалистов[2].

** См.: Rasmussen 1926: 145 sq. Шаманы, будучи посредниками между людьми и Силей (Космократором, Хозяином мира), особенно почитают это великое божество, стремясь достичь контакта с ним посредством концентрации и медитации.

*** Thalbitzer 1910: 457; Rasmussen 1929: 109; 1932: 28 sq; Weyer 1932: 422, 437 sq.

яния (см., напр.: Rasmussen 1929: 133 sq., 144 sq.); во втором случае он предпринимает экстатическое странствие к Небу или на дно моря, дабы отыскать там душу больного и вернуть ее в тело*. Только в ходе экстатического странствия *ангакок* общается с Таканакапсалук на дне моря и Силей на небесах. Он специализируется, впрочем, на магическом полете. Некоторые шаманы побывали на Луне, другие облетали Землю**. По преданию, шаманы летают наподобие птиц, распластав руки, как крылья. *Ангакок* (angakut) также знает грядущее, он пророчествует, предсказывает погоду, преуспевает в магических подвигах.

Однако эскимосы помнят времена, когда *ангакоки* были более могущественными, чем сегодня (см.: Rasmussen 1929: 131 sq.; 1931: 295). «Я сам шаман, — признавался Расмуссену некто, — но мне далеко до моего деда Титкатсака (Titqatsaq). Он жил тогда, когда шаман мог опускаться к самой Хозяйке морских животных[5], долетать до Луны и путешествовать по воздуху...» (Rasmussen 1931: 299). Примечательно, что и здесь звучит мысль о современном упадке шаманов, с которой мы уже сталкивались в других традициях.

Эскимосский шаман не только умеет испрашивать у Сили хорошую погоду (см.: Rasmussen 1926: 168 sq.), он способен остановить ураган посредством весьма сложного ритуала, одновременно предполагающего присутствие духов-помощников и призывание умерших, а также поединок с другим шаманом, в ходе которого последний неоднократно бывает «убит» и «воскресает»***. Какова бы ни была их цель, сеанс обычно совершается вечером на виду у всего селения. Присутствующие время от времени подбадривают *ангакока* горловым пением и криками. Шаман подолгу поет на своем «тайном языке», призывая духов. Впадая в транс, он говорит высоким странным голосом, который словно бы не ему принадлежит (см.: Rasmussen 1931: 294; Weyer 1932: 437 sq.). Песни, импровизируемые во время транса, приоткрывают порой некоторые мистические переживания шамана.

Все мое тело — одни глаза.
Смотрите! Не бойтесь!
Я гляжу во все стороны! —

---

* Считается, что душа больного направляется в местности, преисполненные всякого рода святостью, — обширные космические зоны («Луна», «Небо»), посещаемые покойниками места, источники жизни («страна медведей» у гренландских эскимосов; см.: Thalbitzer 1930: 80 sq.).

** См.: Rasmussen 1931: 299 sq; Г. Хольм (Holm 1914: 96 sq.). О путешествиях на Луну у центральных эскимосов см. ниже. Удивительная особенность: традиция экстатических странствий шаманов совершенно отсутствует у эскимосов р. Коппер, см.: Rasmussen 1932: 33.

*** Подробное описание сеанса такого типа см.: Rasmussen 1932: 34 sq. См. также впечатляющий комментарий Эрнесто де Мартино (Martino 1948: 148–149).

поет некий шаман (Thalbitzer 1929: 102), несомненно намекая на магический опыт внутреннего просветления, ощущаемого им на грани транса.

Но помимо таких сеансов, которые навязаны общими нуждами (ураган, исчезновение добычи, предсказание погоды и т. п.) или болезнью (тоже угрожающей так или иначе равновесию в обществе), шаман предпринимает экстатические восхождения на Небо, в страну мертвых и ради собственного удовольствия (for joy alone). Его связывают, как обычно перед приготовлением к вознесению, и он уносится ввысь; там он подолгу беседует с умершими и по возвращении рассказывает о жизни на небе (см.: Rasmussen 1929: 129–131). Здесь проявляется необходимость в экстатическом переживании как таковом, которую испытывает эскимосский шаман; она проясняет также его склонность к одиночеству и медитации, его длительные общения с духами-помощниками и его потребность в душевном спокойствии.

Обычно называют три области, в которых пребывают умершие (см., например: Rasmussen 1931: 315 sq.): Небо, Преисподняя, расположенная прямо под земной поверхностью, и вторая Преисподняя, лежащая глубоко под землей. На Небе, как и в настоящей глубокой Преисподней, умершие ведут счастливое существование, наслаждаясь радостным и благополучным бытием. Единственное заметное отличие от земной жизни заключается в том, что там времена года противоположны календарным: если здесь зима, то на небе и в Преисподней лето, и наоборот. Только в Преисподней, расположенной прямо под земной поверхностью и предназначенной для тех, кто повинен в разнообразных нарушениях табу, а также для плохих охотников, царят голод и отчаянье (см.: Ibid.). Шаманы хорошо осведомлены обо всех этих областях, и ежели кто-нибудь из покойников, страшась в одиночестве следовать потусторонним путем, прихватит с собой душу живого, то *ангакок* знает, где ее искать.

Порой по ходу своего загробного странствия у шамана во время каталептического транса проявляются все характерные признаки покойника. Так, некий шаман с Аляски заявил, что он умер и два дня шел дорогой умерших: путь был хорошо утоптан всеми его предшественниками. Продвигаясь, он слышал непрерывные стенания и жалобы: он догадался, что это живые оплакивали своих мертвецов. Он прибыл в большое селение, во всем сходное с поселениями живых; там две тени повели его в жилище. Посреди жилья горел огонь, и несколько кусков мяса поджаривалось на угольях; но у мяса были живые глаза, следившие за движениями шамана. Провожатые велели ему не прикасаться к мясу (единожды отведав пищи в стране мертвых, шаману трудно было бы вернуться на землю). Проведя какое-то время в селении, он отправился дальше, достиг Млечного Пути, долго шел по нему и опустился наконец у своей могилы. Как только он лег в могилу, его тело снова ожило, и, покинув кладбище, шаман вошел в селение и поведал о своих приключениях (см.: Nelson 1899: 433 sq.).

Здесь мы сталкиваемся с экстатическим опытом, содержание которого выходит за пределы шаманизма как такового, но, будучи доступным другим избранникам, все же очень часто встречается в шаманской среде. Нисхождение в Ад или вознесение в Рай небесный как составная часть переживаний полинезийских, тюркских, североамериканских и прочих персонажей относится к тому же классу экстатических странствий в запретные области, а соответствующие мифы о мире мертвых подпитываются свидетельствами подобного рода.

Если вернуться к эскимосским шаманам, то их экстатическая восприимчивость позволяет им предпринимать любое «духовное» странствие во все космические области. Они всегда заботятся о том, чтобы их связали ремнями, дабы гарантировать, что странствие будет только «духовным»; в противном случае они взлетят и просто исчезнут. Прочно связанный и порой отделенный от других присутствующих пологом, шаман начинает призывать своих личных духов, с их помощью он покидает землю, достигает Луны либо погружается в морские или земные недра. Именно так некий шаман с Баффиновой Земли был унесен духом-помощником (в данном случае медведем) на Луну; там он обнаружил жилище, вход в которое представлял собой пасть моржа и грозил разорвать постороннего (хорошо известный мотив «трудного входа», к которому мы вернемся далее). Когда ему удалось войти, он увидел внутри Человека-Луну и его жену — Солнце. После ряда приключений он вернулся на землю, и его тело, пребывавшее во время экстаза бездыханным, стало проявлять признаки жизни. Наконец шаман освободился от связывавших его ремней и поведал присутствующим о всех перипетиях своего странствия*.

Такие подвиги, предпринимаемые без сколь-нибудь явной причины, в какой-то мере повторяют инициационные похождения, полные опасностей, — в частности, «узкий проход», приоткрывающийся лишь на мгновение. Эскимосский шаман ощущает необходимость в подобных экстатических странствиях, поскольку именно во время транса он становится самим собой: экстатическое переживание неизбежно для него как проявление собственной личности. К аналогичному переживанию во время инициации его приводит, однако, не одно лишь «духовное» странствие. Эскимосов периодически изводят злые духи, и шаман призван изгонять их. В таких случаях сеанс обязательно предполагает жестокую схватку между личными духами шамана и злыми духами (это либо природные духи, встревоженные нарушением табу, либо души некоторых покойников). Иногда шаман покидает помещение и возвращается с окровавленными руками (см.: Rasmussen 1929: 144 sq.).

---

* См.: Boas 1888: 598 sq. Высвобождение шамана из надежно связывающих его веревок представляет собой парапсихологическую проблему, которую мы здесь не рассматриваем. С принятой нами точки зрения, относящейся к истории религий, освобождение от веревок, как и многие другие шаманские «чудеса», символизирует состояние, которое благодаря инициации шаман якобы обретает в качестве «духа».

Перед тем как впасть в транс, шаман подражает движениям ныряльщика. Даже когда считается, что шаман отправился в подземные глубины, он делает вид, что ныряет и всплывает на поверхности моря. Тальбицеру рассказывали, что некий шаман «трижды всплывал, прежде чем окончательно нырнуть» (Thalbitzer 1910: 459)[6]. Чаще всего употребляемое применительно к шаману выражение — «тот, кто опускается на дно морское» (Rasmussen 1929: 124). Спуск под воду, как мы видели, представлен в символике одежды у многих сибирских шаманов (лапка селезня, изображения ныряющих птиц и т. п.). Действительно, на дне океана живет Хозяйка морских животных — мифический образ Великой Матери у дикарей, источник и матрица космической жизни, от благосклонности которой зависит существование племени. Поэтому шаман должен периодически погружаться, дабы восстанавливать духовный контакт с Хозяйкой животных. Но, как мы уже отмечали, важная роль последней в религиозной жизни общины и в мистических переживаниях шамана отнюдь не исключает почитания Сили — высшего уранического существа, в свою очередь распоряжающегося погодой и насылающего ураганы или снежные бури. Потому-то эскимосские шаманы и не практикуют только спуски под воду или только восхождения на небо: их занятие предполагает и то и другое.

Спуск к Таканакапсалук, Хозяйке тюленей, предпринимается по чьей-либо просьбе, в связи с болезнью или из-за неудачной охоты, и в этом случае шамана вознаграждают. Но бывает, что добыча и вовсе исчезает, и всему селению грозит голод. Тогда все его обитатели собираются в жилище, где происходит сеанс, и экстатическое странствие шамана совершается от лица всей общины. Присутствующие должны распустить пояса и шнуровку, закрыть глаза и молчать. Шаман, прежде чем призвать духов-помощников, какое-то время глубоко дышит в безмолвии. Когда они появляются, он начинает бормотать: «Дорога мне открыта! Дорога открыта!» И присутствующие подхватывают хором: «Быть тому!» И впрямь, земля раскрывается, но мгновение спустя она вновь смыкается, и шаман еще долго борется с неведомыми силами, пока не восклицает: «Вот, дорога теперь совсем открылась!» И зрители хором кричат: «Да будет дорога ему открыта! Да будет дорога перед ним!» Вдруг под лежанкой, затем дальше — в проходе — раздается шум: халала-хе-хе-хе, халала-хе-хе. Это знак того, что шаман уже отправился. Шум все отдаленнее и отдаленнее, пока окончательно не стихнет.

Тем временем присутствующие, не открывая глаз, хором поют. И случается, что одежда шамана, скинутая им в начале сеанса, оживает и начинает летать по помещению над головами. Слышны также легкие вздохи и глубокое дыхание давно умерших — это прежние шаманы прибыли на помощь к своему собрату в столь рискованном странствии. Их вздохи и дыхание словно доходят издалека, по воде, будто бы они морские животные.

Попав на морское дно, шаман оказывается перед тремя каменными глыбами, которые находятся в постоянном движении, что не дает ему продолжить путь: он должен пройти между ними, рискуя быть раздавленным. (Это еще один образ «узкого прохода», преграждающего доступ в область высших существ любому «непосвященному», то есть тому, кто не способен вести себя как «дух».) Миновав это препятствие, шаман следует по тропе и выходит к бухте; на холме возвышается каменный дом Таканакапсалук с узкой дверью. Он слышит сопение и пыхтение морских животных, но не видит их. Скалящий зубы пес охраняет вход: он страшен для тех, кто его боится, но шаман перешагивает через него, и собака понимает, что имеет дело с очень могущественным магом. (Все эти препятствия подстерегают обычного шамана; но те, кто и впрямь очень могущественен, опускается перед Таканакапсалук на дно морское, нырнув прямо в своем чуме или иглу, словно скользнув в трубу...)

Если богиня гневается на людей, перед ее обителью встает высокая стена, и шаман должен пробить ее одним ударом плеча. Другие сообщают, что у Таканакапсалук дом без кровли, чтобы богине было проще наблюдать людские дела со своего места у очага. Всякого рода морские животные собраны в запруде справа от очага, откуда слышны их рев и сопение. Лицо богини закрыто волосами, она грязна и растрепанна, — это грехи людей так угнетают ее. Шаман должен к ней подойти, взять за плечи и расчесать волосы (ибо у богини нет пальцев, и она не может причесаться сама). Прежде чем к этому приступить, надо миновать еще одно препятствие: отец Таканакапсалук, приняв шамана за умершего, направляющегося в страну теней, хочет его схватить, но тот выкрикивает: «Я из плоти и крови!» — и ему удается ускользнуть.

Расчесывая Таканакапсалук, шаман сообщает ей: «У людей не стало дельфинов!..» И богиня отвечает ему на языке духов: «Тайные измены женщин и нарушения табу употреблять вареное мясо закрыли животным дорогу!» Шаман должен приложить все свое умение, дабы ублажить богиню, и наконец она открывает запруду и выпускает животных. Можно уловить их перемещение в глубине моря, и почти сразу же затем слышится прерывистое дыхание шамана, словно он вынырнул на поверхность. Следует долгое молчание. Потом шаман провозглашает: «Мне надо кое-что сказать!» Все отвечают: «Говори это! Говори это!» И шаман на языке духов требует признания в грехах. Женщины одна за другой сознаются в изменах и нарушениях табу и раскаиваются (Rasmussen 1929, p. 124; также см.: Ehnmark 1939: 151 sq.).

Как можно заметить, в этом экстатическом спуске на дно морское описан ряд препятствий, очень напоминающих инициационные испытания. Тема прохода через постоянно открывающееся и закрывающееся пространство или по узкому, как волос, мосту, адский пес, ублажение разгневанного божества — все эти лейтмотивы повторяются в рассказах и об инициации, и о магических странствиях в «потустороннем» мире.

В обоих случаях имеет место все тот же прорыв онтологического уровня: речь идет о доказательствах, призванных подтвердить, что предпринявший столь рискованное действие преодолел условия человеческого существования, то есть приобщился к «духам» (образ, делающий ощутимой смену онтологического порядка – доступ в мир «духов»). Другими словами, не будь он «духом», шаман никогда не смог бы пройти по столь узкому месту...

Помимо шаманов, все простые эскимосы могут советоваться с духами, используя так называемый *киланек*. Нужно усадить больного на землю и поддерживать его голову в прямом положении при помощи пояса. Призываются духи, и когда голова отяжелеет, это будет признаком того, что они явились. Тогда им задают вопросы: если голова тяжелеет еще больше, ответ положителен; если же, напротив, она покажется легкой, тогда ответ отрицательный. Женщины часто прибегают к такому способу гадания при помощи духов. Шаманы тоже иногда к нему прибегают, но гадают не по голове, а по своей ноге (см.: Rasmussen 1929: 141 sq.).

Все изложенное стало возможным благодаря общей вере в духов и, особенно, в возможность общения с душами умерших. Некий примитивный спиритизм в определенной мере является частью мистического опыта эскимосов. Боятся только покойников, которые из-за разных нарушений табу становятся жестокими и коварными. С прочими эскимосы охотно вступают в контакт. К умершим добавилось бесчисленное множество природных духов, каждый из которых по-своему служит им. Любой эскимос может получить помощь и покровительство какого-нибудь духа или умершего, но подобных отношений недостаточно для выявления шаманского дара. Здесь, как и во многих других традициях, шаманом вправе стать только тот, кто по сокровенному предначертанию или по собственному желанию прошел обучение у наставника, успешно выдержал инициационные испытания и способен к экстатическим переживаниям, недоступным другим смертным.

Североамериканский шаманизм

У многих североамериканских племен шаманизм преобладает в религиозной жизни или, по крайней мере, является одним из важнейших ее аспектов. Но нигде шаман не монополизирует всю религиозную практику целиком. Наряду с ним имеются и другие знатоки в области священного – жрец, колдун (черный маг). С другой стороны, каждый индивид, как мы уже видели, стремится обрести в личных целях некоторые магико-религиозные «силы», чаще всего идентифицируемые с определенными «духами», покровителями или помощниками. Шаман все-таки отличается и от тех, и от других – от своих коллег и от непосвященных – интенсивностью своих собственных магико-религиозных переживаний. Любой

индеец может найти «духа-покровителя» или какую-либо «силу», сообщающую ему способность к «видениям» и повышающую его восприимчивость к священному, но только шаман в силу своих отношений с духами получает возможность достаточно глубоко проникать в мир сверхъестественного. Другими словами, только ему удается усвоить технику, дающую возможность совершать экстатические странствия по собственному желанию.

Что касается особенностей, отличающих шамана от других служителей священного (от жрецов и черных магов), то они менее заметны. Свентон предположил следующее двучастное распределение ролей: жрецы якобы служат племени или народу в целом или, во всяком случае, какому-то сообществу, тогда как авторитет шаманов зависит единственно от их личной искусности (см.: Swanton[7] 1910: 522–524). Однако Парк справедливо замечает, что в некоторых культурах (например, на северо-западном побережье) шаманы выполняют некоторые жреческие функции (см.: Park 1938: 9). Уисслер высказывается в пользу традиционного различия между знанием и совершением ритуалов, свойственных жрецу, и непосредственным обращением к сверхъестественным силам, характерным для шаманских обязанностей (см.: Wissler[8] 1922: 200 sq.). В целом такое различение имеет место; но не следует забывать, что шаман, если это еще раз повторить, и сам по себе считается знатоком некоего корпуса строгих верований и традиций, а порой он проходит обучение у старого наставника или же проходит инициацию при содействии какого-нибудь «духа», сообщающего ему шаманские традиции племени.

Парк, в свою очередь, сводит североамериканский шаманизм к сверхъестественной силе, которую шаман черпает непосредственно из личного опыта (см.: Park 1938: 10). «Эта сила обычно используется таким образом, что затрагивает все сообщество. В итоге практика колдовства может оказаться столь же важной частью шаманизма, как и лечение болезни или привлечение дичи при коллективной охоте. Понятием «шаманизм» мы обозначаем всякую практику, благодаря которой сверхъестественная сила становится доступной для смертных, использование этой силы во благо или во зло, а также любые представления и верования, связанные с такими силами». Данное определение удобно и позволяет объединять множество весьма обособленных явлений. Что касается нас, то мы сделали бы акцент на экстатической способности шамана, которая отличает его от жреца, и на его позитивных функциях по сравнению с антисоциальной ролью колдуна, черного мага (хотя нередко североамериканский шаман совмещает оба этих занятия, что, впрочем, встречается повсеместно).

Основная функция шамана — целительство, но он играет важную роль и в других магико-религиозных ритуалах, например, при коллективной охоте (об этом ритуале см.: Ibid.: 62 sq, 139 sq.), в тайных обществах (типа Мидевивин) там, где они существуют, или в религиозных сектах (типа

«Пляска духов»). Как и все колдуны, североамериканские шаманы присвоили себе власть распоряжаться погодой (они призывают или останавливают дождь и т. п.), им ведомы грядущие события, они выявляют совершивших воровство и т. д. Они защищают людей от колдовских чар, и в прежние времена шаману у павиотсо[9] достаточно было обвинить какого-либо колдуна в преступлении, чтобы того умертвили, а его дом сожгли (см.: Park 1934: 44). Похоже, что в прошлом, по крайней мере у некоторых племен, магическая сила шаманов была более могущественной и эффектной. Павиотсо еще вспоминают о старых шаманах, пожиравших горячие уголья и безнаказанно прикасавшихся к раскаленному железу (Там же: 285, примеч. 2). В наши дни шаманы превратились скорее во врачевателей, хотя их ритуальные песни и даже собственные свидетельства говорят о почти божественном всемогуществе. «Мой белый брат, — заявлял Ригану (Reagan) апачский шаман, — вы мне, возможно, не поверите, но я всемогущ. Я никогда не умру. Если вы выстрелите в меня из ружья, пуля не войдет в мое тело, а если войдет, то она не доставит мне боли... Если вы пронзите мне горло ножом снизу вверх, он выйдет через макушку моей головы, не причинив мне вреда... Я всемогущ. Если я хочу кого-нибудь убить, мне достаточно протянуть руку и коснуться его, и он умрет. У меня сила, как у бога» (Reagan: 319. Цит. и пер.: Bouteiller 1950: 160).

Возможно, что это экзальтированное признание во всемогуществе связано с инициационной смертью и воскресением. Во всяком случае, если североамериканские шаманы занимаются магической медициной, то это никак не ограничивает ни их экстатического опыта, ни магической практики. Вполне уместно предположить, что современные тайные общества и мистические секты большей частью усвоили экстатическую технику, присущую некогда шаманам. Вспомним, например, экстатическое вознесение на Небо основателей и пророков современных мистических течений, о которых мы уже упоминали и которые морфологически относятся к области шаманизма. Что касается шаманской идеологии, то она ощутимо повлияла на некоторые мифологические темы (см., напр.: Opler 1946: 268-81) североамериканского фольклора, особенно те, где речь идет о загробной жизни и нисхождениях в Преисподнюю.

Шаманский сеанс

Шаман, приглашенный к больному, старается прежде всего определить причину болезни. Различают два основных вида болезни: вызванную внедрением вредоносного предмета и проистекающую от «потери души» (см.: Clements 1932: 193 sq.)[10]. Врачевание существенно отличается в зависимости от причины болезни: в первом случае речь идет об извлечении вредного предмета, во втором — о том, чтобы обнаружить и вернуть про-

павшую душу больного. В последнем случае бесспорно вмешивается шаман — только он способен видеть и ловить души. В обществах, где, наряду с шаманами, имеются врачеватели и лекари, они способны успешно излечивать некоторые болезни, но «потеря души» всегда остается в ведении шамана. Если болезнь вызвана при помощи какого-то вредоносного магического предмета, шаман определяет эту причину опять-таки благодаря своим экстатическим способностям, а не в результате умозаключений, восходящих к профанному знанию; и в силу того, что у него много духов-помощников, которые открывают ему причину болезни, камлание обязательно предполагает призывание этих духов.

Причины похищения души могут оказаться разнообразными: видения, вызвавшие ее бегство; покойники, не решающиеся отправиться в страну теней и блуждающие вокруг лагеря, стремясь увести с собой еще одну душу. Наконец, сама душа больного может заблудиться, отделившись от тела. Один из информаторов павиотсо рассказывал Парку: «Когда кто-то вдруг умирает, надо позвать шамана. Если душа отошла не очень далеко, то шаман может ее вернуть. Он впадает в транс, чтобы вернуть душу. Если душа очень далеко проникла в иной мир, шаман ничего не может поделать: слишком большое расстояние между ним и душой» (Park 1943: 41). Во сне душа покидает тело, и если человека резко разбудить, он может умереть. Никогда не следует неожиданно будить шамана.

Вредоносные предметы обычно внедряются колдунами. Это — камушки, мелкие животные, насекомые — ворожей не вводит их in concreto*, но создает мысленным усилием (см.: Ibid.: 43). Они также могут быть наслан ы при помощи духов, которые порой и сами поселяются в теле больного (см.: Bouteiller 1950a: 106). Как только причина немочи обнаружена, шаман извлекает магические предметы, высасывая их.

Сеансы проводятся по ночам и почти всегда в доме больного. Ритуальная сторона лечения четко обусловлена: шаман и больной должны соблюдать определенные запреты (они избегают беременных и женщин, находящихся в периоде менструации, и вообще любые источники осквернения, не прикасаются к мясному и соленому; шаман прибегает к радикальному очищению, пользуясь рвотным средством, и пр.). Иногда и родственники больного соблюдают пост и воздержание. Сам шаман умывается на заре и на закате и предается медитациям и молитвам. Когда о сеансе объявлено, это вызывает несколько повышенную религиозность во всем сообществе, а при отсутствии других религиозных церемоний шаманское врачевание становится основным ритуалом. Приглашение шамана одним из членов семьи и согласование оплаты сами по себе являются ритуальными действиями (см.: Park 1943: 46; Bouteiller 1950a: 111 sq.). Если шаман запрашивает очень высокую плату или не просит ничего, то он

* Здесь: материально (*лат.*).

заболевает. Впрочем, это не он, а его «силы» устанавливают плату за лечение (см.: Park 1943: 48 sq.). Только его семья имеет право лечиться бесплатно.

В этнографической литературе по Северной Америке описано множество сеансов*. В основных чертах они единообразны. Опираясь на них, интересно все же представить более детально одно-два описания лучших наблюдателей.

Камлание над больным у павиотсо

Шаман с обнаженным торсом и босиком подходит к больному и начинает тихо напевать. Присутствующие, расположившиеся вдоль стен, вслед за толмачом один за другим подхватывают песню. Такие песни являются импровизацией, и шаман забывает их по завершении сеанса — они предназначены для того, чтобы призвать духов-помощников. Инспирированы они исключительно экстазом, и некоторые шаманы говорят, что на это их побуждает «сила» во время предварительной концентрации перед камланием; другие уверены, что песни приходят к ним, когда они потряхивают жезлом с орлиным пером (см.: Park 1943: 52).

Через некоторое время шаман встает и кругами обходит центральный очаг жилища. Если присутствует плясунья, она его сопровождает. Затем он возвращается на место, закуривает трубку, делает несколько затяжек и передает ее присутствующим, которые, по его пожеланию, делают по очереди одну-две затяжки. Все это время пение не смолкает. Следующий этап зависит от природы самой болезни. Если больной без сознания, то ясно, что он страдает от «потери души»; в этом случае шаман сразу же должен впасть в транс *йаика* (yaika). Если же болезнь вызвана другой причиной, тогда шаман может войти в транс, чтобы поставить диагноз или чтобы посоветоваться со своими «силами» о том, как лечить. Однако, когда речь идет о такого рода диагностике, к трансу прибегают, только если шаман достаточно сильный.

После того как дух шамана возвращается победителем из своего экстатического странствия по следам души больного, шаман просвещает присутствующих, долго пересказывая им свои приключения. Когда целью транса является выяснение причины недуга, то образы, явившиеся шаману в состоянии экстаза, приоткрывают ему эту тайну: если он видит вихрь — это знак того, что болезнь причинена вихрем; если он видит больного прогуливающимся среди цветов, то выздоровление обеспечено; если же, напротив, цветы увяли, то смерть неизбежна, и т. п. Выходя из транса, шаман поет до тех пор, пока полностью не придет в сознание. Он спешит поделиться своим экстатическим опытом, а если оказывается,

* См., напр., указания, собранные Марсель Бутейе:[11] Bouteiiler 1950: 134, note 1. Ср.: Ibid.: 128 sq. Ср.: Dixon 1908; Johnson 1943; Opler 1947.

что причина болезни в каком-то предмете, вложенном в пациента, то приступает к его извлечению. Он отсасывает [болезнь] из той части тела, которую, будучи в экстазе, определил как вместилище болезни. Обычно шаман непосредственно касается губами кожи, однако некоторые сосут ее при помощи кости или ивовой трубочки. В продолжение всей этой операции толмач и присутствующие поют хором, пока шаман не останавливает их, энергично тряся бубенчиком. Высосав кровь, шаман выплевывает ее в небольшую ямку и повторяет церемонию, то есть делает несколько затяжек из трубки, пляшет вокруг огня и вновь приступает к высасыванию, и это происходит до тех пор, пока ему не удается извлечь вредоносный предмет: камушек, ящерицу, насекомое, стеклышко. Он демонстрирует его всем по очереди, а потом швыряет в ямку и присыпает землей. Песни и ритуальное «воскурение» трубки продолжаются до полуночи; затем наступает получасовой перерыв, и под надзором шамана расставляют угощение для присутствующих, но сам он не прикасается к еде и следит за тем, чтобы на землю не упало ни единой крошки; оставшуюся еду тщательно закапывают.

Церемония завершается перед самым рассветом. Шаман приглашает присутствующих к общему танцу вокруг очага. Он поет, возглавляя этот хоровод, который длится от пяти до пятнадцати минут. Наконец он дает родственникам указание, как кормить пациента, и решает, какой рисунок следует нанести ему на тело (см.: Park 1943: 55 sq.).

У павиотсо шаман таким же способом извлекает пули или пучки стрел (см.: Ibid.: 59). Шаманские представления, связанные с ясновидением или управлением погодой, проводятся намного реже, чем сеансы лечения. Известно все же, что шаманы одним только пением или помахиванием пера могут вызвать дождь, остановить тучи, растопить лед на реке (см.: Ibid.: 60 sq.). Как мы уже говорили, такие магические подвиги, похоже, некогда были более привычными, и шаманы ими тщеславно хвастали. Некоторые шаманы у павиотсо могут предсказывать будущее и толковать сны. Однако они не играют никакой роли во время войны и подчиняются воинским вождям (см.: Ibid.: 61 sq.).

Шаманское камлание у ачумави

Хайме де Ангуло дал очень полное описание шаманского исцеления у ачумави (Angulo). Как будет видно из дальнейшего, в этом сеансе нет ничего таинственного и темного. Шаман иногда погружается в медитацию и sotto voce* общается со своими *дамагоми*, своими «силами» (духами-помощниками), дабы узнать причину болезни, ибо на самом деле это *дамагоми* ставят диагноз (см.: Ibid.: 570). В целом различают шесть видов болезни: 1) видимые повреждения, 2) нарушения табу, 3) испуг, вызван-

* шепотом (*ит.*).

ный явлением чудовищ, 4) «дурная кровь», 5) порча, причиненная другим шаманом, 6) потеря души.

Сеанс проводится вечером в доме пациента. Шаман становится на колени рядом с больным, лежащим на земле головой на восток. «Он покачивается, что-то напевая с полузакрытыми глазами. Вначале слышно жалобное стенание, словно шаман собрался петь вопреки какой-то внутренней боли. Стенание становится отчетливее, переходит в настоящую мелодию, но еще приглушенную. Все замолкают, вслушиваются, внимают. Шаману еще не явились его *дамагоми*. Они где-то или очень далеко в горах, или совсем рядом в испарениях ночи. Пение должно зачаровывать их, быть предложением явиться и даже заставить их сделать это <...> Такие песни, как и все песни ачумави, состоят из одного-двух мотивов, образующих две, три или самое большее четыре музыкальные фразы. Они непрерывно повторяются десять, двадцать, тридцать раз подряд так, что за последней нотой сразу следует первая начальная нота без какой-либо музыкальной паузы. Их поют в унисон. Что касается ритма, то его отбивают ладонями. Он не имеет ничего общего с ритмом мелодии. Она подчиняется своему ритму, какому-то иному, но однообразному и без всяких акцентов. Вообще-то, в начале песни каждый отбивает какой-то свой ритм, но после нескольких повторений он становится согласованным. Сам шаман ведет лишь свои несколько тактов. Сначала он поет один, затем присоединяются несколько голосов и, наконец, поют все вокруг. Потом шаман замолкает, возложив на помощника заботу о привлечении *дамагоми*. Естественно, чем громче и согласованнее поют, тем это действенней: больше шансов разбудить *дамагоми*, если они спят где-нибудь в отдалении. Будит их не просто физический шум. В еще большей мере воздействует эмоциональное напряжение участников. (Это не моя интерпретация. Я лишь повторяю то, о чем мне говорили многие индейцы.) Шаман тем временем сосредоточивается. Он закрывает глаза, прислушивается. Тут он чувствует своего *дамагоми*, который появляется, приближается, парит в ночном воздухе, над зарослями, над землей, повсюду, даже у него в животе <...> Тогда шаман внезапно хлопает в ладоши, прерывая пение в любом месте, и все замолкают. Полная тишина (и это очень впечатляет в чащобе, при свете звезд, под пляшущие блики пламени — это внезапное молчание после быстрого и столь гипнотизирующего ритма пения). Потом шаман обращается к своему *дамагоми*. Говорит он громко, словно общаясь с глухим. Речь его становится быстрой, отрывистой, монотонной, но язык обычный и понятный всем. Фразы короткие. И все, что он говорит, "толмач" повторяет в точности, слово за словом <...> Шаман настолько возбужден, что путается в словах. Его толмач, если это его обычный толмач, давно привык к свойственной ему путанице <...> Шаман все более и более погружается в состояние экстаза, он беседует со своим *дамагоми*, а *дамагоми* отвечает на его вопросы. Он настолько

сливается со своим *дамагоми*, настолько переходит в него, что уже сам в точности повторяет все слова *дамагоми* <...>» (Angulo: 567–568).

Беседа между шаманом и его «силами» порой поразительно однообразна: хозяин обижается, что *дамагоми* заставил себя ждать, и последний оправдывается, мол, он заснул у речки и т. п. Хозяин отсылает его и призывает другого. «Шаман останавливается. Открывает глаза. Можно подумать, что он очнулся от глубоких размышлений. У него несколько потерянный вид. Он требует свою трубку. Толмач набивает ее, раскуривает, передает ему. Все расслабляются, закуривают, начинают разговаривать, шутят, подправляют костер. Шаман и сам присоединяется к беседе, но все реже и реже, и так проходит полчаса, час, два... Он все более и более рассеян, отстранен. Он повторяется и повторяется <...> Порой это длится часами и часами. Порой занимает не больше часа. Иногда, отчаявшись, шаман прекращает исцеление. Его *дамагоми* ничего не находят. Или же они боятся, что за "порчей" стоит очень могущественный *дамагоми*, более могучий, чем они <...> Не стоит и нападать на него» (Ibid.: 569).

Обнаружив причину недуга, шаман приступает к исцелению. Если речь идет не о потере души, процедура заключается в извлечении «зла» или отсасывании крови. При отсасывании шаман извлекает зубами небольшой предмет «вроде комочка белой или черной нити, иногда напоминает обрезок ногтя» (Ibid.: 563). Один из ачумави признавался автору: «Я не верю, что эти предметы выходят из тела больного. Шаман всегда держит их во рту, прежде чем приступить к лечению. Он только притягивает этим болезнь, это помогает ему извлечь порчу. Иначе как бы он извлек ее?» (Ibid.)

Некоторые шаманы просто сосут кровь. Один из них пояснял, почему они так поступают, следующим образом: «Это черная кровь, плохая кровь. Сначала я ее выхаркиваю в ладони, чтобы лучше рассмотреть, там ли болезнь. А потом я слышу разговор своих *дамагоми*. Они все хотят, чтобы я им дал попить. Они хорошо поработали на меня. Помогли мне. Теперь они все разгорячены. Им хочется пить. Они хотят испить крови...» (Ibid.) Если им не дать крови, *дамагоми* возбуждаются как безумцы и начинают шумно возмущаться. «Тогда я пью кровь. Глотаю ее. Даю им. Это их успокаивает. Освежает их...» (Ibid.)

По наблюдениям Хайме де Ангуло, «плохая кровь» не высосана из тела больного — это скорее «продукт вызванной истерией геморрагии [внутреннего кровотечения] в желудке шамана» (Ibid.: 574). Действительно, к концу сеанса шаман очень утомлен, и, выпив два-три литра воды, «он засыпает тяжелым сном» (Ibid.)

В любом случае высасывание крови, похоже, является скорее отклонением от собственно шаманского исцеления. Напомним, что некоторые сибирские шаманы тоже пьют кровь жертвенных животных и утверждают, что их духи-помощники требуют крови и что это они пьют ее. Этот ритуал, крайне сложный, основанный на священной значимости теплой

крови, является «шаманским» лишь в дополнение и по смежности с другими ритуалами, относящимися к различным магико-религиозным комплексам.

Если речь идет о порче, причиненной другим шаманом, знахарь после долгого сосания кожи хватает предмет колдовства зубами и предъявляет его. Иногда колдун оказывается среди присутствующих, и шаман возвращает ему его «предмет»: «Бери! Вот твой *дамагоми*, я не хочу держать его при себе!» (Ibid.: 574). В случае потери души шаман, осведомленный об этом своими *дамагоми*, отправляется на ее поиски по диким местам, скалам и т. п. (см.: Ibid.: 575–577).

Спуск в Преисподнюю

Камлание шаманов ачумави отличается своей умеренностью. Но это не всеобщее правило. Транс, который у ачумави выглядит неглубоким, сопровождается все же достаточно выраженными экстатическими движениями. Шаман у шусвапов (племя в Британской Колумбии) «ведет себя как безумец», стоит ему одеть ритуальный убор (сделанный из циновки двухметровой длины и метровой ширины). Он начинает петь песни, которым научил его дух-покровитель во время инициации. Пляшет, пока пот не польется градом и пока к нему не явится дух. Затем он ложится рядом с больным и сосет больное место. Под конец он извлекает кожицу или перышко – причину недуга – сдувает их, и они исчезают (см.: Boas 1890 (1891): 95 sq. (отд. оттиск)).

Что касается поисков души, заблудившейся или похищенной духами, то порой они принимают драматический характер. У индейцев томпсон шаман надевает маску и отправляется по древней тропе, которой следовали некогда предки, уходя в страну мертвых; если он не встретил душу больного, тогда он обшаривает кладбища, где похоронены индейцы, принявшие христианство. В любом случае ему приходится биться с призраками, прежде чем вырвать у них душу больного, и когда он возвращается на землю, шаман демонстрирует присутствующим свою окровавленную дубинку. У индейцев туана в штате Вашингтон нисхождение в Преисподнюю еще более реалистично: часто поверхность земли раскрывают, имитируют переход водной преграды, живо изображают борьбу с духами и т. п.*, [12].

Как и повсеместно, нисхождение шамана в Преисподнюю для того, чтобы вернуть душу больного, предпринимается по дороге предков в нижний мир, и тем самым оно подключается к загробной мифологии соответствующего племени. Реже североамериканского шамана пригла-

* Teit 1898–1990: 363 sq.; Eels 1880: 677 sq. – Цит.: Frazer 1927: 48 sq. На острове Веа (Vea) в Тихом океане знахарь с целой свитой также отправляется на кладбище. Тот же ритуал на Мадагаскаре (см.: Ibid.: 45).

шают, чтобы вернуть человеку его духа-хранителя, унесенного покойниками в царство мертвых*.

Однако знакомство с топографией загробного мира и способности к экстатическому провиденью оказываются востребованными прежде всего для поисков души больного. Бесполезно группировать здесь все факты, связанные с утратой души и ее поисками, которые предпринимают североамериканские шаманы (см.: Lowie[13] 1924b/20: 294 sq.; Park 1938: 137; Clements 1932: 195 sq.). Достаточно отметить, что этот обычай весьма распространен в Северной Америке, особенно в ее западной части, и что его наличие также и в Южной Америке исключает гипотезу об относительно недавнем сибирском заимствовании**.

Далее мы увидим, что представление об утрате души как о причине болезни, будучи, вероятно, более поздним, чем объяснение болезни внедрением какого-либо вредоносного предмета, все же представляется достаточно архаическим, и его распространение на Американском континенте нельзя объяснить поздним влиянием сибирского шаманизма.

Здесь, как и повсеместно, шаманская идеология (точнее, та часть традиционной идеологии, которая была усвоена шаманами и плодотворно ими развивалась) встречается также в мифах и легендах, в которых сами шаманы не фигурируют. Таков, например, случай с так называемым «североамериканским мифом об Орфее», сохранившимся у большинства племен, особенно в западных и восточных областях континента***, [14]. Приводим версию йокутов (Telumni Yokuts). Некий человек потерял жену. Он решает последовать за ней и сторожит могилу. На вторую ночь женщина встала и, как во сне, пошла в страну Типикиница (Tipikinits), царство мертвых, расположенное на западе (или северо-западе). Муж идет за ней, пока та не доходит до реки, через которую перекинут шатающийся и все время раскачивающийся мост. Женщина оборачивается и говорит ему: «Что ты здесь делаешь? Ты живой и не сможешь перейти мост. Ты упадешь в реку и станешь рыбой». Посреди моста стоит на страже птица; своим криком она пугает идущих, и иные падают в пучину. Но у человека был талисман, волшебный ремень, при помощи которого ему удается перейти реку. На другом берегу он видит свою жену, пляшущую в кругу целой толпы умерших (классическая форма «Пляски духов»). Человек

---

* Haeberlin 1918. Как минимум восемь шаманов одновременно участвуют в этой церемонии, в которую входит экстатическое странствие в Преисподнюю на воображаемой ладье.

** Это гипотеза Р.Г. Лоуи (Lowie 1924a: 176 sq.), от которой он впоследствии отказался, см.: Lowie 1925. Также ср.: Clements 1932: 196 sq.; Park 1938: 137.

*** Gayton 1935: 265 – географическое распространение мифа; он, похоже, неизвестен племенам шошонов и юма, а на юго-западе не отмечен у навахо и зуньи. Он неизвестен и эскимосам, что, как нам кажется, исключает гипотезу о сибирско-азиатском влиянии. Ср. также: Kroeber 1946. – Героинями являются две женщины, которые последовали за неким юношей в Преисподнюю, но потерпели полную неудачу.

приближается, и все начинают жаловаться, что он дурно пахнет. Вестник Типикиница, Хозяина Преисподней, сажает его за стол. А жена хозяина подает пришельцу бесчисленные блюда, которое он отведывает, а еды ничуть не убывает. Хозяин Преисподней спрашивает о цели его визита. Узнав ее, он говорит, что муж сможет увести свою жену на землю, если ему удастся не спать всю ночь. Хоровод возобновляется, но человек, дабы не устать, наблюдает за всем со стороны. Типикиниц велит ему искупаться. Затем он зовет его жену, чтобы убедиться, что она действительно его супруга. Пара проводит всю ночь, беседуя в постели. Перед рассветом муж засыпает, а проснувшись, обнаруживает в своих объятиях гнилую колоду. Типикиниц шлет к нему вестника с приглашением на завтрак. Он дает ему еще одну возможность, и человек спит весь день, дабы не устать к следующей ночи. Вечером все происходит, как и накануне. Пара смеется и тешится до рассвета, и тут муж опять засыпает и просыпается с гнилой колодой в объятиях. Типикиниц вновь требует его к себе, вручает несколько зерен, которые должны помочь ему перейти реку, и велит покинуть Преисподнюю. Вернувшись домой, человек поведал свою историю, но попросил родителей молчать, ибо если он не будет скрываться шесть дней, то умрет. Все же соседи проведали об его исчезновении и появлении, и человек решает во всем признаться, чтобы вернуться к своей жене. Он приглашает все стойбище на большое угощение и рассказывает обо всем, что видел и слышал в царстве мертвых. На следующий день он умирает от укуса змеи.

Всем записанным вариантам этого мифа присуще поразительное единообразие. Мост, ремень, по которому герой переходит загробную реку, благодетели (старуха и старик, Хозяин Преисподней), животное-страж на мосту и т. п. — все эти классические мотивы нисхождения в Преисподнюю представлены почти во всех вариантах. Во многих версиях (габриэлино и др.) испытание, которое предстоит выдержать герою, заключается в целомудрии: он должен хранить целомудрие подле своей жены в течение трех ночей (см.: Gayton: 270, 272). Версия алибаму повествует о двух братьях, следующих за своей умершей сестрой. Они идут на запад, пока не доходят до горизонта: там небо подвижно и постоянно смещается. Обратившись в животных, братья проникают в потусторонний мир, и с помощью некоих старика и старухи выходят победителями из четырех испытаний. Когда они прибывают наверх, им показывают их земной дом, который оказывается как раз у них под ногами (мотив «Центра мира»). Они присутствуют при пляске мертвых; там находится и их сестра, они заставляют ее упасть, прикоснувшись к ней магическим предметом, и уносят в калебасе. Однако по возвращении на землю они слышат плач сестры из калебасы и опрометчиво открывают ее. Душа девушки убегает (см.: Ibid.: 273). Мы увидим, что сходный мотив отмечен в Полинезии, но в североамериканском мифе лучше сохранилась память об инициационных испытаниях, которые предполагают нисхождение в Пре-

исподнюю. Четыре испытания, упоминаемые у алибаму, испытание целомудрием и особенно бодрствованием, имеют явно инициационный характер*. «Шаманским» во всех этих мифах является нисхождение в Преисподнюю с целью вернуть душу любимой женщины. Таким образом, считается, что шаманы могут не только отыскивать заблудшие души больных, но и возвращать умерших к жизни**, а те, вернувшись из Преисподней, рассказывают живым о том, что они видели, — в точности, как повествуют об этом те, кто «как дух» нисходил в страну мертвых, кто в экстазе посещал ад и рай, тысячелетиями подпитывая визионерскую литературу по всему свету. Было бы преувеличением рассматривать такого рода мифы преимущественно как шаманский опыт; но можно с уверенностью сказать, что подобный опыт использован и интерпретирован в этих мифах. У алибаму герои ловят душу своей сестры так же, как шаман овладевает душой больного, чтобы вернуть ее на землю.

Тайные общества и шаманизм

Вопрос о соотношении между шаманизмом как таковым, с одной стороны, и различного рода тайными обществами Северной Америки — с другой, является сложным и далеко не закрытым***, [15]. Можно было бы, однако, утверждать, что все братства, опирающиеся на мистерию, обладают шаманской структурой в том смысле, что их идеология и их техники примыкают к обширной шаманской традиции. Далее мы приведем несколько примеров, позаимствованных из практики тайных обществ (типа мидевивин) и экстатических движений (типа религии «пляска духов»). В них легко узнаются общие черты шаманской традиции: инициация, включающая смерть и воскресение героя, экстатические путешествия в страну мертвых и на Небо, внедрение магических предметов в тело претендента, раскрытие тайной доктрины, обучение шаманскому знахарству и др. Основное различие между традиционным шаманизмом и тайными обществами состоит в том, что последние открыты для всех, кто проявляет определенную предрасположенность к экстазу, кто согласен платить запрашиваемый взнос и, особенно, кто решается перенести наставления и инициационные испытания. Во многих случаях отмечается

---

* На острове мифического предка Ут-Напишти Гильгамеш тоже должен бодрствовать шесть суток подряд, дабы обрести бессмертие, но, как и североамериканскому Орфею, это ему не удается, см. наш «Трактат по истории религий» (Eliade 1949b: 251 sq.).

** Ср., напр., воскресение мальчика у мидевивин — переживание, сохранившееся в предании этого тайного братства: Hoffman 1891: 241 sq.

*** Ср. некоторые обобщающие указания у Марсель Бутейе: Bouteiller 1950b: 51 sq. Кларк Уисслер исследовал распространение определенного шаманистического комплекса у пауни и других племен (Wissler 1916) и выявил процессы ассимиляции мистической техники (в частности, p. 857–862).

определенное противостояние и даже антагонизм между тайными обществами и экстатическими движениями, с одной стороны, и шаманами — с другой. Общества, как и экстатические движения, не приемлют шаманизм в той мере, в какой он уподобляется колдовству и черной магии. Другой причиной противостояния является дух исключительности, свойственный некоторым шаманским кругам; тайным же обществам и экстатическим движениям, напротив, свойственен явно выраженный дух прозелитизма, стремящийся в конечном счете к устранению шаманских привилегий. Все такие общества и мистические секты имеют в виду религиозное обновление, прокламируя духовное возрождение всего племени и даже всех североамериканских племен (ср. религиозное движение «Пляски духов»). Тем самым они сознательно противостоят шаманам, которые в этом отношении одновременно представляют и наиболее консервативных приверженцев религиозной традиции, и менее терпимые тенденции племенного менталитета.

Однако все обстоит намного сложнее. Ибо, если все изложенное верно, то не менее верно и то, что в Северной Америке различие между «мирянами» и «священными людьми» имеет не столько качественный, сколько количественный характер: оно преимущественно заключается в мере святости, которую эти последние усвоили. Мы имели возможность показать, что все индейцы ищут религиозной силы, что у каждого индейца есть свой дух-хранитель, обретенный при помощи тех же приемов, которые практикует шаман, чтобы заполучить своих духов. Разница между обычным человеком и шаманом количественного порядка: у шамана большее число духов-покровителей или защитников, и он обладает большей магико-религиозной «силой»**. При таком положении вещей можно было бы утверждать, что всякий индеец «шаманит», даже если сознательно он не желает быть шаманом.

Если различие между непосвященными лицами и шаманами столь расплывчато, тем более оно размыто между шаманскими кругами и тайными обществами или мистическими сектами. С одной стороны, у последних можно обнаружить техники и идеологию, признанные «шаманскими»; с другой стороны, обычно шаманы участвуют в наиболее важных мистериях тайных обществ и иногда полностью поглощены ими. Такие отношения четко прослеживаются в обществе мидевивин или, как его называют (по ошибке), «Общество Великого знахаря» у оджибве. Оджибве известны два типа шаманов: *вабено* («люди зари», «люди востока») и *йессаккиды* — пророки и провидцы, прозванные также «фокусниками» и «открывателями сокрытых истин». Обе категории выказывают шаманское дарование: *вабено* именуются еще «ворочающие огонь», ибо они без-

* Добавим к уже приводившимся примерам (см.: наст. изд.: с. 102 и сл.) превосходный анализ Лесли Спайера: Spier 1930: 93 sq. («поиски силы»), 107 sq. (соотношение сил), 249 sq. (универсальность силы) и пр.

наказанно манипулируют раскаленными угольями; *йессаккиды* практикуют знахарство, их устами вещают боги и духи, и они признанные «фокусники», поскольку им всегда удается высвободиться из ремней и цепей, которыми их сковывают*. И те и другие, однако, добровольно примыкают к обществу мидевивин: *вабено* — когда они практикуют магическую медицину и заговоры, а *йессаккиды* — желая поднять свой престиж в племени. Конечно, они составляют меньшинство, поскольку общество «Великого знахаря» широко открыто для всех, кто склонен к спиритизму и имеет возможность заплатить вступительные взносы. У меномини, которых во времена Гофмана насчитывалось 1500 человек, среди ста членов общества мидевивин было два *вабено* и пять *йессаккидов* (см.: Hoffman 1891: 158). Шаманов, не вступивших в общество, оставалось немного.

В этом случае важно, что братство «Великого знахаря» само обнаруживает шаманскую структуру. Впрочем, его участников, *миде*, Гофман называет «шаманами», а многие другие авторы одновременно называют и шаманами и знахарями, пророками, провидцами и даже жрецами. Все эти названия отчасти оправданны, поскольку *миде* выполняют роль как шамана-знахаря, так и провидца, а в какой-то мере и жреца. История происхождения общества мидевивин неизвестна, но его мифологические корни не слишком далеко отстоят от сибирских мифов о «первом шамане». Действительно, рассказывают, что Манабозо[17], вестник Маниту (Великого Духа)[18] и посредник между ним и людьми, видя несчастья больных и немощных, открыл самые сокровенные секреты выдре и вложил в ее тело *миги* (символ *миде*), чтобы она стала бессмертной и могла инициировать, а тем самым освящать людей**, [19]. Поэтому мешочек из шкуры выдры играет большую роль в посвящении *миде*: в него кладут *миги* — ракушки, почитающиеся вместилищем магико-религиозной силы (Hoffman 1891: 217, 220 sq.).

---

* Hoffman 1891: 157 sq. Ср. некоторые примеры магической силы у *йессаккидов* (см.: Ibid.: 275 sq.). Но следует добавить, что магические способности североамериканских шаманов далеко не ограничиваются этим. Им приписывают способность на глазах у присутствующих проращивать зерно и заставлять колос расти, доставать в мгновение ока сосновые ветки с самых отдаленных гор, приманивать кроликов и косуль, заставлять летать перья и другие предметы и пр. Они могут также падать с высоты в небольших корзинках, создавать из кроличьих костей живого кролика, превращать разнообразные предметы в животных. Но прежде всего шаманы — «властители огня», и совершают различного рода «fire tricks» [«трюки с огнем»], фокусы с огнем: сжигают человека в костре, обращают его в пепел, а через какое-то время он присоединяется к пляске, происходящей где-то очень далеко, см.: Parsons[16] 1939/1: 440 sq. У племен зунья и керес существуют тайные общества, специализирующиеся на «fire tricks», и их приверженцы способны глотать уголья, ступать по огню и прикасаться к раскаленному железу и пр.; ср.: Stevenson 1904: 503, 506 etc., где представлены также уникальные наблюдения (некий шаман держал головню во рту от 30 до 60 секунд и т. п.).

** Hoffman 1891: 166 sq.; 1888: 213 sq. Ср. также: Coleman 1937: 44 sq. (о мидевивин).

Инициация претендентов в общих чертах воспроизводит шаманскую. Она включает откровение таинств (то есть прежде всего мифа о Манабозо и бессмертии выдры), смерть и воскресение претендента, внедрение в его тело большого числа *миги* (что удивительным образом напоминает наполнение «магическими камнями» тела будущего мага в Австралии и других местах). Известны четыре ступени инициации, но три последние представляют собой лишь повторение первоначальной церемонии. Возводят *мидевиган*, «большую знахарскую обитель» — своего рода башню высотой двадцать пять метров при восьми в диаметре, а просветы меж столбами завешивают листьями, чтобы предохраниться от нескромных взоров. Метрах в тридцати ставят вигвам — парилку для претендента. Руководитель назначает наставника, который рассказывает кандидату о происхождении и особенностях бубна с погремушками и учит, как им пользоваться, чтобы призывать Великого Бога (Маниту) и изгонять злых духов. Его обучают магическим песням, знанию целебных трав, терапии и особенно тайному учению. За шесть или пять дней до начала церемонии посвящения претендент ежедневно очищается в парилке, а затем присутствует при демонстрации магических сил *миде*, которые внутри *мидевигана* заставляют перемещаться различные деревянные фигурки и, в частности, свои мешочки. Последнюю ночь он проводит в парилке наедине со своим наставником, а на следующий день после очередного очищения, если небо остается ясным, приступают к церемонии инициации. В «большой знахарской обители» собираются все *миде*. После длительного молчаливого курения они переходят к ритуальным песням, приоткрывающим секреты (по большей части непонятные) изначальной традиции. В какой-то момент все *миде* встают и, подойдя к претенденту, «убивают» его прикосновениями *мигис*. Претендент трепещет, падает на колени и, когда ему кладут один из *миги* в рот, простирается на полу бездыханным. Затем к нему прикасаются «мешочком» и он «оживает». Ему передают магическую песнь, и наставник одаряет его мешочком из шкуры выдры, куда претендент складывает собственные *миги*. Дабы проверить силу своих ракушек, он поочередно прикасается ко всем своим собратьям, которые, как поверженные громом, падают наземь, а затем оживают в результате той же процедуры. Теперь он получил доказательство, что ракушки приносят и смерть, и жизнь. На пиршестве, завершающем церемонию, старейший из *миде* рассказывает о традиции общества мидевивин, а в заключение вновьобращенный поет свою песню и бьет в бубен. Вторая инициация происходит по меньшей мере спустя год после первой. Магическая сила при этом возрастает из-за большого числа *миги*, которыми начиняют тело инициируемого, особенно в области горла и сердца. После третьей инициации *миде* получает достаточно сил, для того чтобы стать *йессаккидом*, то есть он обретает способность совершать все шаманские «фокусы» и, в частности, его признают знахарем-знатоком. При четвертой инициации в его тело внедряют очередные

миги (см.: Hoffman 1891: 204–276). Из этого примера понятен характер тесной взаимосвязи между шаманизмом как таковым и североамериканскими тайными обществами: они в равной мере причастны к одной и той же архаической магико-религиозной традиции. Однако в подобного рода тайных обществах, особенно в обществе мидевивин, можно также вычленить некоторый опыт «возвращения к истокам», то есть стремление возобновить контакт с изначальной традицией и устранить колдунов. Роль духов – покровителей и помощников – оказывается весьма скромной, зато большое значение придается Великому Духу и небесным странствиям. Предпринимаются попытки восстановить связь между Землей и Небом в том виде, в каком она существовала на заре времен. Однако, несмотря на свой «реформаторский» характер, общество мидевивин подхватывает самые архаические техники магико-религиозной инициации (смерть и воскресение[20], внедрение в тело «магических предметов» и т. п.). И, как мы видели, *миде* становятся знахарями, коль скоро инициация приобщает их к разнообразным техникам магического врачевания (экзорцизм, магическая фармакопея, исцеление при помощи отсасывания и пр.).

Несколько особняком стоит «знахарский ритуал» у виннебаго, инициационный церемониал которых был недавно подробно описан Полом Радином (см.: Radin 1945). В данном случае речь идет о тайном обществе, требующем для допуска новичка прохождения сложного комплекса ритуалов посвящения, включающего прежде всего «смерть» и воскресение претендента от прикосновения магических ракушек, хранящихся в мешочке из шкуры выдры (см.: Radin 1945: 5 sq., 283 sq. etc.). Но сходство с обществом мидевивин у племен оджибве и меномини на этом заканчивается. Весьма вероятно, что ритуал, заключающийся во внедрении ракушек в тело претендента, был относительно поздно (к концу XVII в.) включен в более древнюю церемонию племени виннебаго, которая изобиловала шаманскими элементами (см.: Ibid.: 75). Поскольку «знахарский ритуал» виннебаго обнаруживает много общих черт с «церемонией знахарей» у пауни и поскольку расстояние, разделяющее эти племена, исключает возможность прямого заимствования, можно сделать вывод, что в них сохранились следы очень древнего ритуала, относившегося к культурному комплексу мексиканского происхождения (см.: Ibid.). Столь же высока вероятность и того, что мидевивин у оджибве представляет собой эволюцию подобного рода ритуала.

В любом случае важно подчеркнуть, что целью «знахарского ритуала» виннебаго являлось вечное возрождение инициированного индивида. Мифический устроитель мира, заяц, посланный на землю Создателем в помощь людям, был потрясен тем, что они умирают. Чтобы помочь такой беде, он создал общество посвященных, а сам превратился в ребенка. «Если кто-нибудь повторит содеянное здесь мной, – заявил он, – он примет этот образ» (Ibid.: 28). Однако Создатель замыслил возрождение

смертных иначе: люди могут возрождаться столько раз, сколько захотят (см.: Ibid.: 25). И «знахарский ритуал» сообщает, по сути, секрет возвращения на землю ad infinitum*, приоткрывая подлинный путь post mortem** и те слова, с которыми усопший должен обратиться к Хозяйке — хранительнице потустороннего мира и к самому Создателю. Тем самым со всей очевидностью обнаруживается космогония и происхождение «знахарского ритуала», ибо речь идет именно о возвращении к мифическим истокам, об устранении времени, а значит, и о приобщении к таинственному моменту Сотворения мира.

Многие шаманистические пережитки сохранились и в широко распространившемся мистическом движении «религия пляски духов», которое, хотя и было эндемичным к началу 19-го столетия, глубоко всколыхнуло североамериканские племена лишь в конце века (см.: Mooney 1896: 748 sq., 780 sq.; Spier 1935). Очень возможно, что христианство повлияло, по крайней мере, на некоторых из его «пророков» (см.: Mooney 1896: 748 sq., 780 etc.). Мессианская экзальтация и ожидание неминуемого «конца времен», объявленного пророками и учителями «религии пляски духов», легко усваивались смутным и элементарным опытом христианства. Однако сама структура столь значительного мистического движения не становится от этого менее автохтонной: видения пророков обнаруживают очень отчетливые архаические черты. Они «умирали» и возносились на Небо, а там небесная Женщина наставляла их, как предстать перед Хозяином Жизни (см.: Ibid.: 663 sq., 746 sq., 772 sq.); они получали свои великие откровения во время транса, пока странствовали в потусторонних сферах, а приходя в сознание, рассказывали об увиденном (см.: Ibid.: 672 sq.); во время сознательного погружения в транс их можно было бы колоть ножом и жечь, но они ничего не почувствовали бы и т. п. (см.: Ibid.: 719 sq.).

В «религии пляски духов» предсказывалась близость всеобщего возрождения, когда все индейцы, живые и мертвые, будут призваны к жизни на «обновленной земле», и в этом земном раю они появятся, перелетев по небу при помощи волшебных перьев (см.: Ibid.: 777 sq., 781, 786). Некоторые пророки, например, Джон Слокам, основатель движения «трясунов», выступали против древней религии индейцев и особенно против знахарей. Это не помешало шаманам примкнуть к движению: они находили в нем давнюю традицию небесных восхождений и опыта мистического просветления, к тому же «трясуны», как и шаманы, добивались воскресения мертвых (ср., в частности, случай с четырьмя воскресшими, см.: Ibid.: 748). Основной ритуал этой секты заключался в долгом созерцании неба и продолжительном трясении руками — общеизвестная техника, которую в наиболее утрированном виде можно обнаружить на древнем и совре-

* См. сноску * на с. 41.

** См. сноску ** на с. 184.

менном Ближнем Востоке, причем всегда в связи с «шаманистической» средой. Другие пророки тоже разоблачали практику колдовства и племенных знахарей, но скорее для того, чтобы их реформировать и возродить. Примером такого пророка является Шавано, который в возрасте тридцати лет был вознесен на Небо и получил новое откровение от Хозяина Жизни, дававшее ему возможность познавать былое и грядущее; он тоже осуждал шаманизм и заявлял, что обрел способность исцелять от любых болезней и отгонять смерть даже в разгар сражения (см.: Ibid.: 772). Этот пророк считался, впрочем, воплощением Манабозо, первого «Великого Демиурга» алгонкинов, и хотел реформировать движение мидевивин (см.: Ibid.: 675–676).

Однако поразительный успех в народе «религии пляски духов» был вызван простотой ее мистической техники. Дабы подготовить явление Спасителя расы, члены братства плясали от четырех до пяти дней подряд и впадали в итоге в транс, во время которого они встречали умерших и беседовали с ними. Плясали в хороводе вокруг костра и пели, но без сопровождения бубна. Апостол утверждал новых жрецов, вручая им во время пляски орлиное перо. Достаточно было коснуться этим пером одного из пляшущих, чтобы тот пал бездыханным и подолгу пребывал в таком состоянии, пока его душа встречалась с умершими и общалась с ними (см.: Ibid.: 915 sq.). Не обходилось и без других существенных мотивов шаманизма: плясавшие становились знахарями (см.: Ibid.: 786), они облачались в «накидки призраков» – ритуальные одежды с изображениями светил, мифологических существ и даже видений, полученных во время транса (см.: Ibid.: 789 sq., table. CIII, p. 895), они украшали себя орлиными перьями (см.: Ibid.: 791), использовали парилку (см.: Ibid.: 823 sq.) и т. п. Примечательна их пляска – мистическая техника, которая, не будучи исключительно шаманской, играет, как мы могли видеть, решающую роль в экстатической приготовке шамана.

Само собой разумеется, что «религия пляски духов» выходит, причем во многих отношениях, за рамки шаманизма stricto sensu*. Отсутствия инициации и традиционного тайного обучения, например, достаточно, чтобы отграничить его от шаманизма. Но мы сталкиваемся с коллективным религиозным опытом, кристаллизовавшимся вокруг неизбежности «конца света»: сам источник этого опыта – общение с усопшими – диктует тому, кто к нему приобщился, отрицание предстоящего мира и утверждение (пусть временное) «смешения», предполагающего как открытость существующего космического цикла, так и зародыши триумфального возобновления нового цикла, райского. Коль скоро мифические видения «начала» и «конца» Времен сравнимы, а эсхатология может быть уподоблена, по крайней мере в некоторых своих проявлениях, космогонии, то наживка «религии пляски духов» реактуализирует мифическое illud

* В строгом смысле (*лат.*).

tempus*, когда общение с Небом, Великим Божеством и усопшими было доступно любому смертному. Подобного толка мистические движения отличаются от традиционного шаманизма лишь тем, что при полном сохранении основных мотивов шаманской идеологии и практики они полагают своевременным, чтобы весь индийский народ приобщился к привилегированному состоянию шамана, то есть снова обрел бы «доступность общения» с Небом, как это было на заре времен.

Южноамериканский шаманизм: разные ритуалы

У племен Южной Америки шаман, похоже, играет важную роль**,[21]. Он не только по преимуществу знахарь, но в некоторых регионах и проводник души умершего в новое обиталище; он также является посредником между людьми и богами или духами, подменяя порой жреца (например, у мохо и у манаси в восточной Боливии, у таино на Больших Антильских островах и др.) (см.: Metraux 1944: 337 sq.), он обеспечивает соблюдение ритуальных запретов, защищает племя от злых духов, указывает места для удачливой охоты и ловли рыбы, приумножает дичь (см.: Ibid.: 330 sq.), управляет погодой***, облегчает роды[4*], предсказывает грядущие события[5*] и т. д. Таким образом, в южноамериканских обществах шаман пользуется большим уважением и авторитетом. Только шаман вправе обогащаться, то есть копить ножи, гребешки, топоры и т. п. Считается, что он способен творить чудеса (в данном случае сугубо шаманские: магический полет, глотание углей и пр., см.: Ibid.: 334). Гуа-

---

* См. сноску * на с. 143.

** См.: Metraux 1944: 329 sq.; 1949 (там же о шаманизме у периферийных племен, p. 650 sq.); 1943: 9–16 (шаманизм у мохо), 22–26 (шаманизм у манаси). К проблеме культурных кругов в Южной Америке см.: Schmidt 1913; критику Роланда Диксона (см.: Dixon 1928: 128 sq.) и ответ В. Шмидта (см.: Schmidt 1929; 1937 = ит. изд. 1949: 58). Также см.: Karsten 1926; Cooper 1942. К происхождению и истории южноамериканской цивилизации см.: Nordenskiold 1931 (в частности, p. 1–76); Rivet 1943 (passim).

*** Шаманы прекращают ливневые дожди, см.: Metraux 1944: 331 sq. «Шаманы у ипурина отправляют своего двойника на небо, чтобы погасить метеоры, которые грозят поджечь мир» (Ibid.: 332).

4* По убеждению тапирапе и других племен, женщины могут забеременеть и родить ребенка, только если шаман поместит в их утробу ребенка-духа. У некоторых племен шамана призывают, чтобы он определил, какой дух воплотился в ребенке (см.: Ibid.: 332).

5* Чтобы узнать будущее, шаманы у тупинамба, «после соблюдения различных табу, в том числе девяти дней воздержания, уединялись в небольшую хижину» (Ibid.: 331). Духи спускались и на своем языке сообщали о грядущих событиях. Ср. также: Metraux 1928: 86 sq. Сновидения шамана накануне посещения больного почитались особенно важными (Metraux 1944: 331).

рани так уважают своих шаманов, что у них сложился культ их останков: в жилище хранят кости особенно могучих шаманов, и случается, что с ними советуются и приносят соответствующие дары (Metraux 1928: 81 sq.; 1942: 66 etc.; 1944: 334).

Разумеется, южноамериканский шаман, как и все его коллеги, может выполнять роль колдуна: он способен, например, превращаться в зверя и пить кровь врага. В Южной Америке очень распространена вера в волка-оборотня (см.: Metraux 1944: 335–336). Все же своим магико-религиозным и социальным авторитетом южноамериканский шаман скорее обязан экстатическим способностям, чем колдовским умениям, так как эти экстатические способности позволяют ему, наряду с обычными прерогативами целителя, совершать мистические восхождения на Небо, дабы непосредственно встречаться с богами и передавать им людские просьбы. (Иногда сами боги спускаются в церемониальную хижину шамана, как в это верят манаси, полагающие, что божества нисходят на землю, беседуют с шаманом и под конец забирают его с собой на Небо, чтобы вскоре дать ему снова вернуться. См.: Ibid.: 338.)

В качестве примера священной функции, свойственной шаману, сошлемся на периодическую коллективную церемонию *нгиллятун* у араукан, предпринимаемую с целью упрочения связи между Богом и племенем*. *Мачи* играет в ней основную роль. Именно она впадает в транс и отсылает свою душу к «Небесному отцу», дабы изложить пожелания племени. Это публичная церемония. Когда-то *мачи* восходила на платформу, сооруженную на связках сучьев, и там, подолгу всматриваясь в небо, получала свои видения. Двое из помощников выполняли функции, шаманская подоплека которых очевидна: как только *мачи* впадала в транс, «надев белую головную повязку и вымазав черной краской лицо, верхом на деревянной лошадке с деревянной шпагой и погремушкой в руках», эти два пажа «заставляли гарцевать лошадок и гремели погремушками с доходящим до безумия неистовством» (Housse 1939). (Вспомним «лошадку» бурятских шаманов и пляски муриа верхом на деревянных лошадках[22].) Во время транса *мачи* остальные всадники сражаются с демонами, осуществляя изгнание злых духов**. Когда *мачи* приходит в сознание, она рассказывает о своем странствии на небесах и сообщает, что Небесный отец удовлетворил все желания племени. Эти слова вызывают долгую овацию, переходящую во всеобщее ликование. Когда толпа понемногу успокаивается, *мачи* сообщают обо всем, что происходило, пока она странствовала в небесах: сражение с демонами, их изгнание и т. п.

---

* Metraux 1942: 351 sq. Ср. о шамане у яруро как посреднике между человеком и богами: Petrullo: 299 sq.

** Вероятно, впрочем, что праздник *нгиллятун* (ngillatun) является частью периодического комплекса ритуалов возрождения времен, см. наш «Миф о вечном возвращении» (с. 83 и сл.).

Поразительно сходство между этим араукáнским ритуалом и жертвоприношением коня у алтайцев, сопровождаемым небесным странствием шамана к дворцу Бай Ульгеня: в обоих случаях речь идет о периодически совершающемся ритуале племени, предназначенном для извещения Бога о людских желаниях; в обоих случаях шаман играет главную роль, причем только благодаря своим экстатическим способностям, позволяющим ему вознестись на Небо и непосредственно общаться с Богом. Редко когда религиозная функция шамана в качестве посредника между людьми и Богом выступает столь же отчетливо, как у араукáнов и алтайцев.

Мы уже отмечали другие соответствия между южноамериканским и алтайским шаманизмом: восхождение на деревянную платформу (у араукáнов) или на платформу, подвешенную на нескольких переплетенных веревках к потолку ритуальной хижины (у карибов Нидерландской Гвианы), роль небесного божества, деревянная лошадка, неистовая пляска присутствующих и т. п. Отметим, наконец, что так же, как у алтайцев и других сибирских народов, некоторые южноамериканские шаманы являются психопомпами. У бакаири путешествие в потусторонний мир слишком трудное для того, чтобы умерший мог совершать его в одиночку. Он нуждается в том, кто знает дорогу, кто не раз ходил по ней; шаман достигает Неба в мгновение ока: для него, говорят бакаири, Небо не выше дома (см.: Steinen[23] 1894: 357). У манасика шаман сопровождает душу покойника на Небо сразу после похорон. Дорога очень долгая и тяжелая: пробираются сквозь девственный лес, забираются на гору, пересекают моря, реки и болота, пока не дойдут до большой реки, которую нужно переходить по мосту, охраняемому божеством (см.: Koch-Grünberg 1900: 129 sq. – по источникам XVIII в.). Без помощи шамана душе никогда не удалось бы это проделать.

Шаманское врачевание

Как и повсеместно, основной и сугубо личной функцией южноамериканского шамана является врачевание (ср.: Lublinski 1920–1921: 247 sq.). Оно не всегда носит исключительно магический характер. Южноамериканскому шаману известны также целебные свойства растений и животных, он применяет массаж и т. д. Но поскольку большинство болезней имеет, по его мнению, причины духовного характера, – то есть они вызваны либо бегством души, либо тем, что духи или колдуны внедрили в тело магические предметы, – он вынужден прибегать к лечению камланием.

Представления о болезни как об утрате души, которая заблудилась или похищена каким-нибудь духом, широко распространены в регионах Амазонки и Анд (см.: Clements 1932: 196–197 (таблица); Metraux 1944: 325), но вроде бы более редки в тропической зоне Южной Америки. Их,

однако, наблюдали у целого числа племен этого региона*. Они отмечены даже у яганов на Огненной Земле (ср., напр.: Koppers 1924: 72, 172). Обычно такие представления сосуществуют с мнениями о внесении в тело больного каких-то магических предметов** — идеей, похоже, получившей самое широкое распространение.

Когда речь идет об обнаружении души, похищенной духами или умершими, считается, что шаман покидает свое тело и отправляется в Преисподнюю или в области, где обитает похититель. Так, у апинайе он направляется в страну умерших, которые в панике убегают, а шаман забирает душу больного и возвращает ее в тело. В одном из мифов таулипангов рассказывается о поисках души ребенка, которую украла Луна и спрятала под горшком; шаман поднимается к Луне, после многих перипетий находит горшок и освобождает душу ребенка (см.: Metraux 1944: 328). В песнях арауканских *мачи*[24] часто говорится о похождениях души: злой дух заставляет больного переходить мост, где его пугает покойник (см.: Metraux 1942b: 331). В некоторых случаях *мачи*, вместо того чтобы пускаться на поиски души, удовлетворяются тем, что упрашивают ее вернуться и признать своих близких (см.: Ibid: 331), как это практикуется и в других местах (ср., например, ведическую Индию).

Экстатическое странствие, предпринимаемое шаманом для исцеления болезни, является порой искаженным вариантом восхождения на Небо, цель которого уже перестала восприниматься. Так, сообщается, что «...у таулипангов результат исцеления иногда зависит от схватки между двойником шамана и колдуном. Дабы достичь страны духов, шаман выпивает настой, приготовленный из лианы, форма которой напоминает лестницу» (см.: Metraux 1944: 327). Символика лестницы указывает на значение транса как синонима восхождения. Но обычно духи — похитители души — или колдуны не обитают на небесах. Как и во множестве других случаяев, шаман у таулипангов являет собой смешение религиозных идей, глубинный смысл которых почти утрачен.

Экстатическое странствие шамана чаще всего необходимо, даже если болезнь не вызвана похищением души духами или умершими. Шаманский транс входит в процедуру лечения: какое бы толкование шаман ему ни давал, во всех случаях он обнаруживает верную причину болезни и узнает о наиболее действенном средстве лечения благодаря трансу. Временами во время транса шаман бывает «одержим» собственными духами (как, например, у таулипангов и екуана, см.: Ibid.: 332). Однако мы уже видели, что «одержимость» чаще всего означает для шамана овладение всеми «мистическими органами чувств», которые в определенном смысле являются его подлинной и полной духовной сущностью. В боль-

---

* У кайнганг, апинайе, кокама, тукуна, кото, коэно, таулипанг, итонама и уитото: Metraux 1944: 325.

** Как, например, у арауканов: Metraux 1942: 334.

шинстве случаев «одержимость» сводится к тому, что шаман распоряжается своими духами-помощниками и действенно обозначает их присутствие, передаваемое всеми ощутимыми способами. Присутствие духов, спровоцированное шаманом, нацелено не на «транс», а на диалог шамана и его духов-помощников. Впрочем, на самом деле все еще сложнее, ибо шаман и сам может превращаться в животное, и иногда возникает вопрос, в какой мере животные крики, издаваемые во время сеанса, отражают присутствие личных духов*, а в какой — представляют собой этапы превращения самого шамана в животное, то есть служат очевидным проявлением его собственной мистической сущности.

Процедура шаманского исцеления в Южной Америке почти везде одинакова. Она включает воскурение табака, пение, массаж больных частей тела, определение причины болезни через духов-помощников (и здесь вклинивается «транс» шамана, во время которого помощник иногда задает ему вопросы, не относящиеся непосредственно к болезни) и, наконец, извлечение зловредного предмета посредством высасывания**. Например, арауканские *мачи* обращаются прежде всего к «Богу-Отцу», который, несмотря на то что нельзя исключить влияние христианства, еще хранит свои архаические черты (например, андрогинность; его призывают: «Бог-Отец, престарелый, сущий на Небе...» — Metraux 1942b: 333). *Мачи* обращается затем к Анчимален (Anchimalen), жене или «подруге» Солнца, и к душам умерших *мачи*: «тем, о которых говорят, что они на небесах, и которые взирают сверху на своих собратьев» (Ibid.), — у них просят посредничества перед Богом.

Здесь уместно отметить важность мотива небесного вознесения и скачки по высям в технике *мачи*, поскольку вскоре, после того как она призвала в помощь и защиту Бога и умерших *мачи*, шаманка заявляет, «что сейчас полетит на лошади вместе со своими помощницами, невидимыми *мачи*» (Ibid.: 334). Во время транса ее душа покидает тело и летит (см.: Ibid.: 336). Чтобы достичь экстаза, *мачи* употребляет простые средства: пляска, движения рук, аккомпанемент колокольчиков. Продолжая плясать, она обращается к небесным *мачи*, чтобы они помогли ей во время экстаза. «Когда шаманка готова рухнуть на землю без сознания, она поднимает руки и начинает кружиться на месте. В этот момент кто-нибудь подбегает к ней, дабы поддержать и не дать упасть. Выбегает другой индеец и начинает пляску, именуемую *ланькань*, которая имеет целью оживить ее» (Ibid.: 337). Входят в транс, раскачиваясь на вершине священной лестницы (*реуэ*).

---

* К южноамериканской концепции духов-животных см.: Karsten 1926: 265 sq. О значении перьев в качестве ритуального украшения знахарей см.: Ibid.: 86 sq., и о магических кристаллах кварца (p. 365 sq.).

** См., напр., описание сеанса у карибов Гвианы (о чем существует обширная документация): Metraux 1944: 325 sq. and note 90.

Во время этой церемонии употребляется много табака. *Мачи* выпускает клубы дыма и направляет их вверх, к Богу. «Подношу тебе этот дым!» — говорит она. Но, уточняет Метро, «нам ни разу не разъяснили, что табак помогает ей впасть в экстатическое состояние» (Ibid.: 339).

По свидетельствам европейских путешественников XVIII века, шаманское врачевание включало также жертвоприношение барана: шаман вырывал у него еще трепещущее сердце. В наше время ограничиваются надрезом на жертвенном животном. Однако большинство прежних и современных наблюдателей единодушны в том, что *мачи* приемами иллюзионизма заставляет присутствующих поверить в то, что она вскрывает живот больного и обнажает его внутренности и печень*. Согласно Р.П. Уссу, *мачи*, «казалось, вскрыла тело несчастного и, роясь в нем, извлекает что-то». Она показывает затем причину болезни — камушек, стеклышко, насекомое и т. п. Считается, что «рана» затягивается сама. Но поскольку обычно исцеление не предполагает явного вскрытия тела, а лишь высасывание (порой до крови) того участка тела, на который указали духи (ср.: Ibid.: 341), то весьма вероятно, что в данном случае мы имеем дело с искаженным применением хорошо известного приема инициации: тело неофита магически вскрывают, дабы дать ему обновленные внутренние органы и заставить «возродиться». В случае арауканского знахарства оба этих приема — замена внутренних органов претендента и высасывание вредоносного предмета, — несомненно, смешались, так как модель инициации (смерть и воскресение, включающее обновление внутренних органов) была на грани исчезновения.

Как бы то ни было, эта магическая операция в XVIII веке сопровождалась каталептическим трансом: шаман (ибо шаманизм в то время был достоянием мужчин и трансвеститов в большей мере, чем женщин) падал «как мертвый» (см.: Ibid.: 340). Во время транса ему задавали несколько вопросов, относящихся к имени колдуна, вызвавшего болезнь, и т. п. В наши дни *мачи* тоже впадают в транс и таким способом узнают причину болезни и лекарство от нее. Но этот транс не происходит тотчас после «вскрытия» тела больного. В некоторых случаях нет следов подобного рода магической операции, а есть только след отсасывания, практикуемого после транса, в соответствии с указаниями духов.

Отсасывание или извлечение вредоносного предмета непременно остается магико-религиозным действом. Чаще всего этот «предмет» действительно имеет сверхъестественное происхождение, так как он незримо внесен в тело колдуном, злым духом, покойником. «Предмет» является лишь осязаемым воплощением «болезни», которая не от мира сего. Как мы видели на примере арауканов, шаману в его трудах явно помогают личные духи, а также его умершие собратья и сам Бог. Даже магические

* Ср.: Metraux 1942: 339 sq. (по данным автора XVIII в. Нуньеса де Пинеда и Баскуньян), 341 sq. (по Мануэлю Манкилефу и Р.П. Уссу).

формулы *мачи* продиктованы Богом (см.: Ibid.: 338). Шаман у ямана также прибегает к отсасыванию, чтобы извлечь *йекуш* («болезнь», магическим образом внесенную в тело пациента), но при этом ничуть не пренебрегает молитвами*. У него тоже есть свой *йефатчел* (yefatchel), дух-помощник, и, когда он овладевает шаманом, тот теряет чувствительность (см.: Gusinde 1937: 1429 sq.). Однако эта невосприимчивость скорее обусловлена его шаманским состоянием, ибо он может босиком плясать на огне и глотать горящие угли (см.: Ibid.: 1426), подобно своим океанийским, североамериканским и сибирским собратьям.

Резюмируя, скажем, что южноамериканский шаманизм еще обнаруживает многие крайне архаические черты: инициацию, включающую ритуальную смерть и воскресение претендента; внедрение в его тело магических предметов, вознесение на небо, чтобы изложить верховному божеству пожелания всей общины, шаманское исцеление при помощи высасывания или поиски души больного, экстатическое странствие шамана в качестве психопомпа, «сокровенные песни», открытые Богом или животными, особенно птицами. Нет смысла выстраивать здесь сравнительную таблицу всех тех случаев, в которых обнаруживается один и тот же комплекс. Напомним только о сходстве с австралийскими знахарями (помещение магических предметов в тело претендента, инициационное небесное странствие, лечение высасыванием), чтобы показать глубочайшую древность некоторых приемов и верований южноамериканских шаманов. Мы не решаем здесь, обязаны ли эти поразительные совпадения тому факту, что наиболее древние южноамериканские слои населения представляют, как и австралийцы, остатки древнего человечества, отодвинутого в периферийные области ойкумены, или же через антарктическую зону существовали прямые контакты между Австралией и Южной Америкой. Последнюю гипотезу поддерживали такие ученые, как Мендес Корреа, В. Копперс и Поль Риве**, [25]. Рассматривалась также гипотеза последующих миграций из малайско-полинезийской зоны в Южную Америку***, [26].

---

* Gusinde 1937: 1417 sq., 1421. Ср. сеанс у селькнамов, см.: Gusinde 1931: 757.

** См.: Koppers 1930b. О лингвистическом сходстве см.: Rivet 1925b; 1943: 116 sq. См. также: Schmidt 1935, 6: 361 sq.

*** Rivet 1926; Friederici 1929; Lehman 1930; Rivet 1943: 103 sq.; Hornell 1945. Поль Риве полагает, что хронологически можно проследить три волны заселения Американского континента: азиатскую, австралийскую и меланезийско-полинезийскую. Последняя явно важнее австралийской. Хотя к настоящему времени в Южной Америке еще не найдено поселений палеолитического человека, вполне вероятно, что миграции и культурные контакты между ними и Океанией (в случае, если их реальность окажется доказанной) были очень ранними.

Древность шаманизма на Американском континенте

Что касается проблемы «происхождения» шаманизма в обеих Америках, то она еще далеко не решена. Похоже, что какие-то магико-религиозные навыки со временем добавились к верованиям и практике первых обитателей обеих Америк. Если считать огнеземельцев потомками одной из первых волн иммигрантов, проникших в Америку, справедливо предположить, что их религия сохранила пережитки древнего мировоззрения, отражающего — в интересующем нас аспекте — веру в небесное божество, инициацию шамана по предначертанию или личному выбору, связь с душами умерших шаманов и личными духами (отношения, доходящие порой до «одержимости»), представления о болезни как внедрении магического предмета или утрате души, невосприимчивость шамана к огню. Представляется, что большинство этих особенностей засвидетельствованы как в тех областях, где шаманизм преобладает в религиозной жизни социума (Северная Америка, эскимосы, сибирские народы), так и там, где он является лишь одной из составляющих магико-религиозной практики (Австралия, Океания, Юго-Восточная Азия). Можно, следовательно, предположить, что определенная форма шаманизма распространилась на обоих американских материках вместе с первыми волнами пришельцев, где бы ни находилась их «настоящая родина».

Разумеется, длительные контакты между азиатским Севером и Северной Америкой создали возможность и гораздо более позднего азиатского влияния, чем проникшие с первопоселенцами*. Ссылаясь на Тайлора[27],

---

* По данной проблеме существует обширная литература. См.: Laufer 1931; Richthofen 1932; Jenness 1941; Hatt 1949; Heine-Geldern 1950. На последнем Международном конгрессе американистов, проходившем в Нью-Йорке в 1949 г., материалы которого еще не были опубликованы к тому моменту, когда мы в последний раз прилагаем к этому руку, Хельге Ларсен представила сообщение о сибирском и китайском влиянии, прослеживаемом в доисторической культуре ипиутак (западная Аляска), датируемой примерно первым тысячелетием до н. э. Мариус Барбо обследовал «монгольские и тюркские песни в доисторической Америке». Карл Шустер, Гордон Экхолм, Элен Мартен-Дельфур и Хайне-Гельдерн рассмотрели параллели между изображениями, декоративными стилями и космологическими концепциями Америки и Азии. Хайне-Гельдерн выявил азиатское происхождение искусства американских племен северо-западного побережья; он полагает, что ему удалось обнаружить один и тот же стилистический прием в Британской Колумбии и южной Аляске, в Меланезии к северу от Новой Ирландии и на некоторых ритуальных памятниках и предметах с Борнео, Суматры и Новой Гвинеи и, наконец, в китайском искусстве эпохи Шан. Автор предполагает, что этот азиатский стиль китайского происхождения распространился, с одной стороны, в сторону Индонезии и Меланезии, а с другой — в восточном направлении, к Америке, где он появился не позднее первой половины первого тысячелетия до н. э. Напомним, что китайско-древнеамериканские параллели, прослеживаемые прежде всего в художественных памятниках, уже были выявлены К. Хенце (см.: Hentze 1936).

Талбицера, Холуэлла и других, Роберт Лоуи* отмечал многие черты сходства между лопарями и американскими племенами, особенно северо-западными. В частности, саамские рисунки на бубнах поразительным образом напоминают пиктографический стиль эскимосов или восточных алгонкинов (см.: Lowie[28] 1934: 186). Тот же исследователь обратил внимание на близость саамских шаманских песен, подражающих звукам каких-либо животных, прежде всего птиц, к североамериканским песням того же происхождения (см.: Ibid.: 187). Уточним, однако, что то же самое обнаруживается в Южной Америке, а это исключает, по нашему мнению, позднее влияние из Евразии. Лоуи отмечает также совпадение концептов потерянной души у североамериканских и сибирских народов, шаманскую игру с огнем (общую для азиатского Севера и части североамериканских племен — таких как фокс и меномини), раскачивание хижины для церемоний**, чревовещание у чукчей и у кри, сольто и чейенов, и, наконец, некоторые общие особенности использования парильни при инициации в Северной Америке и на севере Европы, что позволяет допустить не только существование сибирско-западноамериканской культурной общности, но и скандинаво-американских связей.

Тем не менее, отметим, что все эти элементы духовной культуры встречаются не только в Южной Америке (поиски души, разворачивающаяся между шаманами борьба, чревовещание, парильня, нечувствительность к огню), наиболее характерные из них (игра с огнем, парная баня, раскачивание церемониальной хижины, поиски души) отмечаются и во многих других регионах (Африка, Австралия, Океания, Азия), причем именно в связи с наиболее архаичными формами магии вообще и с шаманизмом особенно. Нам представляется крайне важной роль «огня» и «жара» в южноамериканском шаманизме. Этот «огонь» и мистический «жар» всегда соотносятся с достижением определенного экстатического состояния: такая же связь обнаруживается в самых архаических проявлениях магии и религиозных представлений. Власть над огнем, невосприимчивость к жаре — отсюда и «мистический жар», — позволяющие переносить как сильный холод, так и раскаленные угольях, — это магико-религи-

---

* Lowie 1934. См. того же автора: Lowie 1925: 547 sq. Путешественник конца XVII в. следующим образом описывает один финский обычай: крестьяне нагревали камни в центре парильни, поливали их водой, оставались там какое-то время, чтобы открылись поры, а затем выходили и кидались в очень холодную реку. Тот же обычай засвидетельствован в XVI в. у скандинавов. Лоуи напоминает, что тлинкиты и кру тоже ныряют в ледяную реку после долгого сидения в парной бане (см.: Ibid.: 188). Далее мы увидим, что парная баня является частью элементарной техники, нацеленной на увеличение «мистического жара», а потение порой играет креативную роль. Во многих мифологических традициях первочеловек был создан Богом в результате обильного потения; об этом мотиве см.: Meuli 1935: 133; а также ниже (с. 370).

** Об этом культурном комплексе см.: Flannery: 82 sq. (сопоставительное исследование).

озная добродетель, которая, в придачу к иным достоинствам, не менее престижным (вознесение, магический полет и т. д.), делает ощутимым тот факт, что шаман преодолел условия человеческого существования и что он уже причастен к условиям существования «духов».

Этих немногих уточнений достаточно, чтобы поставить под сомнение гипотезу о недавнем происхождении американского шаманизма. Мы обнаруживаем самые общие черты одного и того же шаманистического комплекса от Аляски до Огненной Земли. Североазиатские и даже азиатско-океанийские дополнительные влияния могли, что весьма вероятно, лишь усилить, а порой слегка видоизменить идеологию и технику шаманизма, уже широко распространившегося в обеих Америках и в каком-то смысле натурализовавшегося.

Глава X

ШАМАНИЗМ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ И ОКЕАНИИ

Шаманские верования и техники у семангов, сакай и джакунов

В негритосах единодушно признают наиболее древних обитателей полуострова Малакка. Кари, Карей[1] или Та Педн — верховное существо семангов обладает всеми характеристиками небесного Бога (Кари означает к тому же «гром», «гроза»), но он не является объектом определенного культа: его призывают лишь во время грозы искупительными кровавыми жертвами (см. наш «Трактат по истории религий» — Eliade 1949b: 53 sq.). Знахарь у семангов называется *хала* или *халак* — термин, используемый также племенами сакай*[,2]. Как только кто-либо заболевает, *хала* и его помощник уединяются в хижине-шалаше и начинают петь, дабы призвать *сенои*, «внуков Бога»**. Спустя некоторое время из хижины раздаются голоса самих *сенои: хала* и его помощник поют и говорят на незнакомом языке, а когда они покидают хижину, то говорят, что забыли его***. В действительности это *сенои* пели их голосами. Нисхождение духов света проявляется в раскачивании хижины (ср. южноамериканские шаманские сеансы). Это духи определяют причину болезни и назначают лечение. Потому-то *хала* и должен впадать в транс (см.: Evans 1930: 115).

На деле эта техника не столь проста, как может показаться. Реальное присутствие *сенои* так или иначе предполагает общение *хала* с Небом, если не с самим небесным божеством. «Если бы Та Педн не назвал ему нужное лекарство, момент, когда его должен принять больной, и слова, которые надо произнести, то как *хала* мог бы излечить?» — вопрошал один из пигмеев-семангов (Schebesta 1940: 152), ибо болезни насылаются самим Та Пед-

---

* См.: Skeat[3], Blagden 1906/2: 229 sq., 252 sq.; Evans 1923: 158. Существуют два класса хала: *снахуды* (snahud), от глагола snahud «призывать», могут лишь установить диагноз; *путеа* (puteu) способны также излечивать: Evans 1930: 119. О *халаках* (halak) также см.: Cole[4] 1945: 67, 73, 108.

** «Маленькие небесные существа, благосклонные и светлые; малые дети и служители божества» — так их описывает Шебеста (Schebesta 1940: 152 sq.). Они и служат посредниками между человеком и Та Педном. Но их почитают также в качестве предков негритосов, см.: Evans 1930: 118; 1923: 148. Также см.: Evans 1927: 18, 25; Cole 1945: 73.

*** См.: Schebesta 1940: 153 sq. Разумеется, это «язык духов» — тайный язык шаманов. Эванс (Evans 1923: 159) приводит несколько заклинаний и транскрипцию (p. 161 sq.) текстов и песен, поражающих своей простотой. По свидетельству того же авто-

ном в наказание за людские грехи (см.: Evans 1930: 119). Тому, что между *хала* и Небесным Божеством существуют более тесные отношения, чем между этим последним и остальными негритосами, имеется еще одно доказательство — по убеждениям менри из Келантана[5], *хала* обладают божественными способностями и поэтому не прибегают к приношениям крови во время грозы (см.: Ibid.: 121). *Хала* племени менри во время ритуальной церемонии подпрыгивают, поют и бросают Карею зеркало и ожерелье. А известно, что ритуальные прыжки символизируют вознесение на Небо.

Но у пигмеев есть более точные сведения об отношениях шаманов с Небом. Во время сеансов *халаков* у негритосского племени паханг они держат в руке жгут из пальмовых волокон или, по другим сведениям, тонкую бечевку. Жгут и бечевка тянутся до самого Бонсю, верховного божества, обитающего на седьмом небе. (Он живет там со своим братом, Тенгом; на других небесных слоях никого нет.) Пока продолжается сеанс, *халак* связан прямо с небесным божеством этим жгутом или бечевкой, которую тот ему спускает, а после завершения церемонии поднимает (см.: Evans 1927: 20). Наконец, важным целебным элементом является кристалл кварца (chebuch), о связи которого с небесным сводом и божеством неба уже говорилось (см. выше, с. 140 и сл.). Такого рода кристаллы могут быть получены непосредственно от *сенои* или изготовлены ими; считается, что *сенои* пребывают внутри этих магических камней и остаются в распоряжении *хала*. Говорят, что целитель видит болезнь в кристалле, то есть что *сенои*, находящиеся внутри, указывают ему причину болезни и способ ее лечения. Но в кристалле *хала* может также увидеть тигра, приближающегося к лагерю (см.: Evans 1930: 119). *Хала* и сам может превратиться в тигра (см.: Ibid.: 120; Schebesta 1940: 154), точно так же, как *боморы* из Келантана или шаманы и женщины-шаманки с Малакки*. Подобного рода представление говорит о малайском влиянии. Не следует все же забывать, что везде в Юго-Восточной Азии мифический тигр-предок рассматривается в качестве «посвящающего»: это он уводит новичков в джунгли для инициации (в действительности чтобы «убить» и «возродить»). Другими словами, тигр относится к очень древнему религиозному комплексу**.

ра, во время сеансов *синои* (sinoi) следят за *хала* (p. 160), но описание Шебесты скорее создает впечатление диалога между *хала* и духами-помощниками.

* См.: Cuisinier 1936: 38 sq., 74 sq. О роли тигра в малайском шаманизме см. ниже (с. 281). Сакайские *сунгкаи* (Sungkai) тоже верят, что шаман может превращаться в тигра: Evans 1923: 210. Во всяком случае, на четырнадцатый день после смерти шаман становится тигром (см.: Ibid.: 211).

** На Келантане *бомор белиан* (bomor belian), то есть знаток заклинаний, способных призвать дух тигра, помнит о своей инициационной одержимости только то, что он был в джунглях и встретил тигра; он забрался ему на спину, и тигр унес его в *Каданг балук* (Kadang baluk) — мифическую страну, где живут люди-тигры. Он вернулся спустя три года, и с того времени у него уже не было приступов эпилепсии (см.: Cuisinier 1936: 5 sq.). *Каданг балук* — это, разумеется, «Преисподняя в чащобе», где завершается инициация, которая необязательно связана с шаманством.

Одна из негритосских легенд, похоже, донесла до нас древний сценарий посвящения в шаманы. В ней повествуется, что большой змей Мат Сенои (Mat Chinoi) жил под дорогой, которая вела к дворцу Таперна (Та Педна). Это он делает ковры для Таперна – красивые ковры с обилием узоров, растянутые на перекладине; под этими коврами живет змей. У него в животе находятся двадцать или тридцать женщин-сенои, исключительно красивых, и, кроме того, множество головных украшений, гребенок и т. п. Некий *сенои*[6] по имени Халак Гихмал (Halak Gihmal) («Шаман-Оружие») жил на спине змея в качестве хранителя его сокровищ. Если кто-нибудь из сенои желает проникнуть внутрь змея, Халак Гихмал подвергает его двум испытаниям, имеющим явно инициационную структуру и значение. Змей разлегся под перекладиной, несущей семь ковров. Ковры эти подвижны – они постоянно сходятся и расходятся. Претендент в *сенои* должен очень проворно пройти между ними, чтобы не упасть змею на спину. Второе испытание состоит в том, чтобы войти в ящик из-под табака, крышка которого очень быстро открывается и закрывается. Если претендент успешно проходит оба испытания, он может проникнуть в змея и выбрать жену среди женщин-*сенои* (см.: Evans 1923: 151).

Здесь можно разглядеть инициационный мотив магических ворот, открывающихся и закрывающихся в мгновенье ока, – мотив, с которым мы уже сталкивались в Австралии, Северной Америке и Азии. Напомним также, что проникновение в змееподобное чудовище равнозначно инициации.

У батаков с Палавана[7] – другой ветви малаккских пигмеев – шаман, *балиан*, достигает транса во время пляски. Это уже признак того, что техника подверглась индийским и малайзийским влияниям. Подобные влияния еще ощутимее в представлениях о смерти. Душа покойника четыре дня пребывает с родственниками; затем она пересекает равнину, посреди которой возвышается дерево. Душа забирается на него и попадает туда, где земля сходится с небом. Там находится дух-гигант, который по ее делам при жизни решает, дозволено ли ей вознестись или же она должна быть брошена в огонь. Страна мертвых состоит из семи слоев; иными словами, это – Небо. Душа проходит их один за другим. Достигнув последнего, она превращается в сверкающее стекло (см.: Cole 1945: 70 sq.). Число 7 и наказание огнем – это, как мы видели, идеи индийского происхождения.

Две другие автохтонные протомалайские популяции Малакки, сакай и джакуны, ставят перед этнографами массу вопросов*. С историко-религиозной точки зрения несомненно, что шаманизм играет у них более

* Cole 1945: 92 sq., 111 sq.; Evans 1923: 208 sq. (сакай), 264 sq. (джакуны). Исчерпывающий очерк религиозных верований трех протомалайских народов полуострова Малакка – пигмеев, сакай и джакунов – см. у Скита и Благдена (Skeat, Blagden 1906/2: 174 sq.).

важную роль, чем у пигмеев-семангов, хотя его техника остается той же. Здесь снова обнаруживается круглая хижина из ветвей, куда заходят *хала* (сакай) и *поянг* (*джакуны*: вариант малайского термина *паванг*) со своими помощниками. Обнаруживаются и песни, призывающие духов-помощников, которые они исполняют. Широкое распространение последних, наследуют ли их или получают в результате видения, свидетельствует о малайском влиянии. Иногда духов-помощников призывают по-малайски. Внутри хижины находятся две пирамидки со ступенями (см.: Evans 1923: 211 sq.) — свидетельство символического восхождения на Небо. Шаман облачается для проведения сеанса в специальный головной убор, украшенный лентами (см.: Ibid.: 214), — еще одно указание на малайское влияние.

Шаманские останки сакай оставляют без погребения в домах, где они скончались (см.: Ibid.: 217). *Путеу* (puteu) семангских кента похоронены с выступающей над могилой головой; считается, что их душа направляется на восток, а не на запад, как души других покойников (см.: Evans 1930: 120). Эти особенности говорят о том, что речь идет о классе привилегированных лиц, которым, соответственно, post mortem* суждена иная судьба, в отличие от остальных соплеменников. Джакуны умерших *поянгов* укладывают на возвышении, ибо «их душа возносится к Небу, тогда как души обычных смертных, тела которых погребаются, спускаются в нижние пределы»**.

Шаманизм на Андаманских и Никобарских островах[8]

По сведениям Радклиффа-Брауна[9], на северных Андаманских островах знахарь (*око-юма*, букв.: «тот, кто грезит», «повествующий о своих грезах») обретает способности в общении с духами. Духов можно встретить прямо в джунглях или в видениях. Но самый обычный способ связаться с духами — это смерть: если кто-то умирает, а потом воскресает, он становится после этого *око-юма*. Так, А.Р. Радклифф-Браун наблюдал тяжелобольного мужчину, который двенадцать часов пробыл в беспамятстве, так что его сочли умершим. О другом говорили, что он трижды умирал и воскресал. В этих рассказах легко опознается схема инициационной смерти и воскресения претендента. Но остаются неизвестными другие подробности, касающиеся теории и практики инициации. Когда в начале нашего столетия приступили к их объективному изучению, последний из *око-юма* уже умер (см.: Radkliffe-Brown 1922: 175 sq.).

---

* после смерти (*лат.*).

** Evans 1923: 265. О космологической подоплеке похоронных обычаев и верований см. ниже (с. 346, сноска **). О *поянгах* у джакунов (Benua-Jakun), живущих в штате Джохор, см.: Skeat, Blagden 1906/2: 350 sq.

Око-юма добились признания благодаря действенности своего врачевания и метеорологической магии (именно они призваны предугадывать грозу). Однако лечение как таковое заключалось в предписании средств, давно известных и используемых повсеместно. Порой они прибегали также к изгнанию духов, вызывающих болезнь, или же обещали добиться исцеления непосредственно во время видений. Духи открывали им магические свойства различных предметов (минеральных веществ и растений). Они не использовали кристаллы кварца.

Знахари[10] с Никобарских островов обычно прибегали к исцелению путем «извлечения» магических предметов, вызвавших болезнь (кусочек угля, камушек или ящерица и пр.), как и к поискам души, похищенной злыми духами. На острове Кар-Никобар[11] бытует интересная церемония посвящения будущего знахаря. Обычно шаманом суждено стать тому, кто проявляет склонность к болезни. Души родственников или недавно умерших друзей обнаруживают свой выбор, оставляя ночью в доме определенные знаки (листья, курицу с перевязанными лапами и пр.). Если больной отказывается стать шаманом, он умирает. После избрания устраивают публичную церемонию, отмечающую дебют новичка: родственники и друзья собираются перед домом. Внутри шаман укладывает новичка на землю и прикрывает его листьями и ветками, а на голову кладет орлиные или куриные перья. (В этом сокрытии под растительностью можно распознать символическое погребение, а в перьях — магический знак мистической способности к полету.) Когда новичок встает, присутствующие вручают ему ожерелья и разные украшения, которые ему надлежит носить на шее, пока он пребывает в новичках. По завершении срока обучения он возвращает эти вещи владельцам.

Затем для новичка сооружают престол, на котором его носят из деревни в деревню, и вручают ему своего рода скипетр и копье для борьбы со злыми духами. Через несколько дней шаманы-наставники ведут его в джунгли центральной части острова. Некоторые из друзей сопровождают группу до определенного места; они останавливаются у порога «страны духов», чтобы души покойников не испугались их. Тайное обучение сводится в основном к усвоению пляски и развитию способности видеть духов. Завершив пребывание в джунглях (то есть в стране мертвых), новичок и его наставники возвращаются в деревню. Пока посвящение не окончится, вновь обращаемый каждую ночь не менее часа пляшет перед своим домом. Когда инициация подходит к концу, наставники вручают ему жезл. Существует, несомненно, и последующая церемония признания его шаманом, но об этом не удалось получить никаких конкретных сведений (см.: Whitehead 1924: 128 sq., 147 sq.).

Эта весьма интересная церемония шаманского посвящения отмечена только на острове Кар-Никобар; она неизвестна на других островах архипелага. Некоторые ее элементы, несомненно, архаичны (сокрытие под листвой, уединение в «стране духов»), но многие другие обнаруживают

индийское влияние (престол новичка, копье, скипетр, жезл). Здесь мы сталкиваемся с типичным примером контаминированной шаманистической традиции, оказавшейся под культурным воздействием развитой цивилизации и обнаруживающей крайне усложненные магические техники.

Малайский шаманизм

Отличительными чертами того, что именуют малайским шаманизмом, является призвание духа тигра и достижение состояния *лупа*. Это бессознательное состояние, в которое впадает шаман и во время которого овладевшие им духи, виновники «одержимости», отвечают на вопросы присутствующих. Идет ли речь об индивидуальном исцелении или же о коллективной церемонии предохранения от эпидемий (как, например, в случае танцев *белиан* (belian) в Келантане), малайский сеанс обычно предполагает призвание тигра. Он играет роль мифического предка, а значит, и хозяина инициации по всему этому региону.

Бенуа, протомалайское племя, верят, что *поянг* превращается в тигра на седьмой день после смерти. Если сын хочет унаследовать силу, он должен бодрствовать наедине с трупом, воскуривая благовония. Покойный шаман показывается на седьмой день в образе тигра, вот-вот готового наброситься на претендента. Не обнаруживая и тени страха, последний должен продолжать воскурения. Тогда тигр исчезает, уступая место двум прекрасным девушкам-духам. Претендент теряет сознание, и во время транса происходит его инициация. Девушки впоследствии становятся его личными духами. Если сын *поянга* не соблюдает этого ритуала, дух покойного навсегда остается в теле тигра, а его шаманская «энергия» безвозвратно утрачивается для общины*. Здесь узнается сценарий типичной инициации: уединение в лесных дебрях, бодрствование у трупа, испытание страхом, появление испытующего (= Мифическому предку), внушающее страх, покровительство прекрасной женщины-духа.

Сам сеанс протекает внутри круглого шалаша или магического круга, а цель большинства сеансов — это исцеление, обнаружение похищенного или пропавшего или предсказание будущего. Обычно во время сеанса шаман находится под покрывалом. Обязательными подготовительными элементами всех малайских сеансов являются воскурение благовоний, пляска, музыка и барабанный бой. Появление духа определяется по дрожащему пламени одного из светильников. Духи, как полагают, прежде всего входят в светильник, и поэтому шаман подолгу пристально смотрит на пламя светильника, пытаясь таким образом вызнать причину болезни. Лечение обычно сводится к сосанию болящих частей тела. Но, впадая в

* Newbold 1839/2: 387–389; Winstedt 1925: 44–45; 1945: 135 sq. («The Malay King as Shaman»).

транс, *поянг* может также изгонять демонов и отвечать на все адресуемые ему вопросы (см.: Winstedt 1925: 96–101).

Призывание тигра имеет целью появление и воплощение мифического предка, первого Великого шамана. *Поянг*, которого наблюдал Скит, убедительно воплощался в тигра: он бегал на четвереньках, рычал и подолгу облизывал тело пациента, как тигрица облизывает тигрят (см.: Skeat 1900: 436; Winstedt 1925: 97 sq.). Магические пляски *бомор белиан* в Келантане обязательно включают призывание тигра, по какому бы поводу ни проводился сеанс (см.: Cuisinier 1936: 38, 74 sq. etc.). Пляски доводят до состояния *лупа* — беспамятства или «транса» (от санскр. *lopa* «потеря, исчезновение»), и пляшущий утрачивает восприятие своей собственной индивидуальности, и в нем воплощается некий дух (см.: Ibid.: 34 sq, 80 sq., 102 sq.). Следует бесконечный диалог между танцором, впавшим в транс, и присутствующими. Если пляска предпринята для излечения кого-либо, целитель, пользуясь трансом, задает вопросы, чтобы вызнать причины болезни и способы лечения (см.: Ibid.: 69).

Вряд ли подобного рода магические пляски и исцеление следует рассматривать как проявление шаманизма в узком смысле слова. Призывание тигра и транс-одержимость не ограничиваются сферой деятельности *бомора* и *паванга*. Многие другие могут увидеть и призвать тигра или превратиться в него. Что касается состояния *лупа*, то повсюду в Малайзии (например, у бесиси) оно доступно всем: во время призывания духов кто угодно может впасть в транс (то есть стать «одержимым») и отвечать на задаваемые ему вопросы (см.: Skeat, Blagden 1906/2: 307). Этот феномен медиума весьма характерен также для батаков Суматры. И после того, что мы пытались показать в этой книге, нам не следует смешивать «одержимость» и шаманизм.

Шаманы и жрецы на Суматре

Религия батаков Суматры, испытавшая сильное воздействие представлений, пришедших из Индии (см. выше, с. 239 и сл.), пронизана идеей души (*тонди*) — она проникает в тело и покидает его через родничок. Смерть на деле — это похищение души каким-нибудь духом (*бегу*); если умерший — юноша, то его взяла в мужья женщина-*бегу*, и наоборот. Умершие и духи вещают через посредника-медиума.

Несмотря на то что шаманы *сибасо* (sibaso «слово») и жрецы (*датy*) и отличаются по своим функциям и религиозному призванию, они преследуют одну цель: защищать душу (*тонди*) от похищения демонами, обеспечивать целостность личности. У северных батаков *сибасо* всегда женщины и шаманизм наследственный. Не существует обучения наставником: «избранный» духами получает посвящение прямо от них, то есть он обретает способность «видеть» и предсказывать или быть «одержимым»

каким-либо духом*, другими словами, уподобиться ему. Сеанс *сибасо* проводится ночью — шаманка бьет в барабан и пляшет вокруг огня, призывая духов. У каждого духа своя особенная мелодия и даже свой особый цвет, и если *сибасо* решает позвать несколько духов, то он облачается в разноцветную одежду. Их присутствие опознается по таинственным словам, произнесенным *сибасо* «на языке духов» и требующим перевода. Беседа касается причины болезни и ее излечения: *бегу* заверяет, что он даст исцеление, если пациент принесет определенные жертвы (см.: Loeb 1935: 80–81).

Жрец, *дату*, у батаков всегда мужчина, он пользуется самым высоким социальным статусом среди главных лиц. Но он также является знахарем и призывает духов на тайном языке. *Дату* защищает от болезней и колдовства. Сеансы лечения представляют собой поиски души больного. Кроме того, *дату* может изгнать *бегу*, вошедшего в больного, и может к тому же отравить, хотя считается лишь «белым магом». В отличие от *сибасу*, *дату* обучает наставник: он открывает ему, в частности, секреты магии, занесенные в «книги» из древесной коры. Наставник носит индийское имя *гуру*. Он придает большое значение своему магическому жезлу, украшенному изображениями предков и снабженному выемкой, в которую помещают магические вещи. При помощи этого жезла *гуру* защищает деревню и может вызвать дождь. Но изготовление такого магического жезла крайне сложно: для этого даже приносят в жертву ребенка, которого убивают с использованием расплавленного свинца, дабы извлечь его душу и обратить в духа, подчиненного магу (см.: Ibid.: 80–88).

Все это обнаруживает влияние индийской магии. Можно предположить, что *дату* обозначает мага-жреца, тогда как *сибасо* представляет лишь экстатическую личность, «одержимого духами». *Дату* неведом мистический экстаз — он действует как маг и «знаток ритуала»: изгоняет духов. Он же обязан отправляться на поиски души больного, но это мистическое странствие не является экстатическим: его отношения с миром духов, будь то вражда или превосходство, — это отношение хозяина к слугам. *Сибасо* — это преимущественно экстатическая личность, кото-

* Непроизвольная или преднамеренная «одержимость» — частое явление у батаков. Любой человек может стать вместилищем *бегу*, то есть души умершего: последний говорит устами медиума и приоткрывает сокровенное. Одержимость часто принимает шаманские формы: медиум берет горячие угольев и кладет их в рот, пляшет и скачет до изнеможения и т. п. См.: Warneck 1909: 68 sq.; Oesterreich 1927: 330 sq. Но, в отличие от шаманов, медиум у батаков не способен повелевать своим *бегу* и зависит от его воли или от любого другого умершего, пожелавшего «вселиться» в него. Эта непроизвольная медиумическая способность, характерная для религиозной восприимчивости батаков, может рассматриваться как обезьянье подражание некоторым шаманским техникам. Об индонезийском шаманизме также см.: Wilken 1887; Kruyt 1906: 443 sq.

рая находится в близкой связи с духами, поддается «одержимости», обладает ясновидением и предсказывает будущее. Она «избрана», а выбору богов или полубогов нечего противопоставить.

Дукуны минангкабау с Суматры являются одновременно и знахарями, и медиумами. Это занятие, обычно наследственное, доступно как женщинам, так и мужчинам. Чтобы стать *дукуном*, надо пройти инициацию, то есть научиться оставаться невидимым и различать во тьме духов. Сеанс проходит под покрывалом: минут через пятнадцать *дукун* начинает дрожать — признак того, что его душа покинула тело и находится на пути в «деревню духов». Из-под покрывала доносятся голоса. Этих духов просят найти ускользнувшую душу больного. Транс симулируется — *дукуну* не хватает смелости проводить сеанс на виду у всех, как это делают его батакские коллеги (см.: Ibid.: 125–126). *Дукуны* встречаются и на Ниасе[12], наряду с другими классами жрецов и знахарей. Во время лечения они облачаются в специальную одежду: украшают волосы и набрасывают на плечи отрез ткани. Здесь болезнь также обычно вызвана похищением души богами, демонами или духами, и сеанс направлен на ее поиски: чаще всего оказывается, что душу украл «Морской змей» (море символизирует при этом потусторонний мир). Дабы ее вернуть, знахарь обращается к трем богам — Нинва, Фаалахи и Упи, — призывая их долгим свистом, пока не вступит с ними в общение, после чего впадает в транс. Отметим, что в том же регионе параллельно используется другой способ: общение с душами умерших. Так, например, *таула атуа* (taula atua) якобы общается со своими умершими братьями; он объявляет, что ясно их видит и в момент видения теряет сознание (см.: Loeb 1924: 399 sq.). В данном случае это души его братьев открывают причину недугов и способы их лечения или сообщают ему, что пациент обречен. Но сохранилась память о времени, когда шаман был исключительно «одержим богами», а не «духами», как сегодня (см.: Ibid.: 394). Все же *дукуны* прибегают и к высасыванию, а если им удается найти причину болезни, то предъявляют присутствующим красные и белые камушки (см.: Loeb 1935: 66 sq.).

Шаманы с островов Ментавай[13] практикуют лечение массажем, рвотным, травами и пр. Но подлинный сеанс лечения проводится по привычной для Индонезии схеме. Шаман долго пляшет, падает в беспамятстве наземь, и его душа уносится на Небо в лодке, влекомой орлами. На Небе он обсуждает с духами причину болезни (бегство души, порча со стороны других колдунов) и получает лекарство. Ментавайский шаман никогда не обнаруживает признаков «одержимости» и не знает, как изгонять злых духов из тела больного (см.: Ibid.: 66 sq; Loeb 1929: 66 sq.). Он скорее аптекарь, который находит свои целебные зелья в небесном странствии. Транс не драматизован, мы не присутствуем при беседе с небесными духами. Создается впечатление, что он не связан с демонами и не «властен» над ними.

Сходную технику используют шаманы кубу (на юге Суматры): он пляшет, пока не впадает в транс, и тогда замечает душу больного, плененную одним из духов или сидящую, как птица, на дереве (см.: Loeb 1935: 286).

Шаманизм на Борнео и Целебесе[14]

У дусунов северного Борнео (Калимантана), относящихся к протомалайзийской расе и представляющих коренное население острова[15], важную роль играют жрицы. Их инициация продолжается три месяца. Во время церемонии они используют тайный язык. По этому случаю они надевают особую одежду: голубое покрывало скрывает фигуру, а их головной убор, украшенный петушиными перьями и раковинами, имеет коническую форму. Сеанс включает пляски и пение, тогда как мужчины довольствуются музыкальным аккомпанированием. Они владеют специфической техникой предсказания, которая относится скорее к малой магии, чем к шаманизму как таковому, — жрица уравновешивает на пальцах стебель бамбука и вопрошает: если такой-то является вором, пусть стебель шевельнется, и т. п. (см.: Evans 1923: 4 sq., 21 sq., 26 sq.)

У даяков внутренних областей существуют маги-знахари двух типов: *дайа берури* (daya beruri), как правило, это — мужчины, занимающиеся исцелением, и *бариш*, обычно набирающиеся среди женщин, специализирующихся на «уходе» за посевами риса. Болезнь объясняется либо присутствием злого духа в теле, либо исчезновением души. Шаманы обеих групп обладают экстатической способностью замечать человеческую душу или душу урожая, даже если они удалились очень далеко. Тогда они преследуют душу-беглянку, пленяют ее (в образе волоска) и воссоединяют с телом (или посевами). Если болезнь вызвана злым духом, сеанс сводится к ритуалу изгнания (см.: Roth 1896/1: 259–263).

У морских даяков[16] шаман называется *манангом* (manang). Он пользуется значительным социальным статусом, следуя непосредственно за вождем. Обычно профессия *манангов* передается по наследству, но различаются две их группы: те, кто получил свое призвание в результате видений и тем самым обрел покровительство одного или нескольких духов, и те, кто стал *манангом* по собственному желанию и потому не располагает личными духами. В любом случае квалификацию *мананга* получают только после инициации, осуществляемой признанными наставниками (см. выше, с. 132). Известны *мананги* мужчины, женщины и бесполые мужчины (импотенты): ритуальная роль последних вскоре станет ясна.

Мананг владеет коробом с множеством магических предметов, наиболее важными из них являются кристаллы кварца *бата илау* (bata ilau «камни света»), с помощью которых шаман обнаруживает душу больного, ибо болезнь и здесь представляют как бегство души, а цель сеанса — найти ее и воссоединить с телом пациента. Сеанс протекает ночью. Тело

больного натирают кварцем, затем присутствующие начинают монотонно напевать, а тем временем главный *манангъ* пляшет до изнеможения: таким способом он ищет и призывает душу пациента. Если болезнь серьезна, душа несколько раз ускользает из рук *мананга*. Как только главный шаман падает наземь, присутствующие набрасывают на него покрывало и ожидают исхода его экстатического странствия, ибо, когда начался транс, *манангъ* отправился в Преисподнюю на поиски души больного. Он успевает ее пленить и тут же поднимается, зажав в руке душу больного, которую он возвращает в тело пациента через его голову. Сеанс именуется *белиан* (belian), и Перхам выделяет до четырнадцати его разновидностей в соответствии с их технической сложностью. Лечение завершается принесением в жертву курицы*, [17].

В своей современной форме *белиан* у морских даяков оказывается очень сложным и комплексным магико-религиозным явлением. Инициация *мананга* (натирание магическими камнями, ритуал вознесения и т. д.) и некоторые элементы лечения (важность кристаллов кварца, натирание камнями) указывают на весьма древнюю шаманистическую технику. Но псевдотранс (который заботливо скрывают за покрывалом) выдает современные влияния индийского и малайзийского происхождения. Некогда все *манангъ*, будучи посвященными, облачались в женскую одежду, которую потом носили всю жизнь. Сегодня этот обычай встречается крайне редко**. Все же особый класс *манангов* — *манангъ бали* (manang bali) у некоторых морских племен (неизвестных, впрочем, внутренним даякам) носят женскую одежду и берутся за ту же работу, что и женщины. Порой они берут себе «мужа», невзирая на насмешки деревни. Трансвестизм со всеми переменами, которые он влечет, принимается по повелению свыше, получаемому трижды в видениях, и отказаться от него означает встать перед лицом смерти***. Эта совокупность элементов выявляет верные следы женской магии и матриархальной мифологии, которые некогда, должно быть, преобладали в шаманизме морских даяков: почти все духи призываются *манангъ Ини* («Великой матерью») (см.: Roth 1896/1: 282). Все же тот факт, что *манангъ бали* неизвестны во внутренних областях острова, говорит о заимствовании всего комплекса из-

---

* См.: Roth 1896/1: 265 sq.; Perham 1887. Приводит Л. Рот (Roth 1896/1: 271 sq.).

** См.: Roth 1896/1: 282. Ср. исчезновение трансвестизма и полового инвертирования у арауканских шаманов: Metraux 1942b: 315 sq.

*** Roth 1896/1: 270 sq. Юноши редко становятся *манангами бали*. Обычно это старики или бездетные мужчины, привлеченные крайне соблазнительным материальным положением. О трансвестизме и смене пола у чукчей см.: Bogoraz 1904–1909: 448 sq. На острове Рамбре у бирманского побережья некоторые колдуны одевают женское платье, становятся «женами» своих коллег и затем приводят к ним женщину как вторую жену, с которой оба мужчины сожительствуют: Webster 1948: 192. Очевидно, что речь идет о ритуальном трансвестизме, воспринятом либо по божественному соизволению, либо из-за магической престижности женщины.

вне (трансвестизм, половое бессилие, матриархат), пусть и в отдаленные времена[18].

У нгаджу – даяков южного Борнео посредниками между людьми и богами (особенно *сангхьянгами*[19]) служат *балиан* (balian) и *басиры* (basir), жрицы-шаманки и бесполые жрецы-шаманы (термин *басир* означает «неспособный порождать, импотент»). Последние являются настоящими гермафродитами, одеваются и ведут себя как женщины[20]. Как *балиан*, так и *басиры* «избраны» Сангхьянгом, и без его зова невозможно стать ему слугой, даже прибегнув к привычной технике экстаза – пляске и барабану. Нгаджу ничуть не сомневаются в том, что экстаз невозможен, если нет ощущения божьего призвания. Что касается двуполовости *басиров*, почитаемых как посредники между двумя космологическими уровнями – Землей и Небом, то их значимость проистекает из объединения в одном лице женского начала (Земля) и мужского (Небо) (см.: Scharer 1942: 78 sq.; 1946: 59 sq.). Речь идет о ритуальной андрогинности – об архаической формуле, хорошо известной благодаря двуединству божества[21], и из coincidentia oppositorum [«совпадение противоположностей»]*. Как и гермафродитство *басиров*, так и жреческая проституция *балиан* равным образом опираются на священную функцию «посредника», на необходимость устранения противоположностей. Боги (сангхьянги) воплощаются в *балиан* и *басиров* и вещают непосредственно через них. Однако этот феномен воплощения не является «одержимостью». Никогда души предков или умерших не овладевают *балиан* или *басирами* – они являются только орудием высказывания божеств. Умершие используют другой класс колдунов – *туканг тавуров* (tukang tawur). Экстаз *балиан* и *басиров* спровоцирован Сангхьянгом или мистическим странствием на Небо, которое предпринимают его служители, дабы посетить «поселение богов».

Следует отметить несколько характерных особенностей: религиозное призвание, предопределенное исключительно верховным божеством; сакральный характер полового поведения (импотенция, проституция); незначительную роль экстатической техники (пляски, музыки и пр.); транс, спровоцированный воплощением Сангхьянга или мистическим странствием на Небо; отсутствие связей с душами предков и, соответственно, отсутствие «одержимости». Все эти особенности говорят об архаичности подобного религиозного феномена. Космология и религия нгаджу, вероятно, испытали влияние Востока, однако можно предположить, что *балиан* и *басиры* отражают древнюю форму автохтонного шаманизма.

Басиров нгаджу дополняют *баджаса* (bajasa «обманщики») у тораджи. Последние – чаще всего женщины, а характерная для них техника заключается в экстатических странствиях на Небо и в Преисподнюю, которые *баджаса* могут предпринимать либо в обличье души, либо in concreto**.

---

* См. наш «Трактат по истории религии», с. 359 и сл.

** Здесь: во плоти (*лат.*).

Важной церемонией является *момпарилангка* («усаживание на почетное место»), длящаяся три ночи подряд: *баджаса* сопровождает души женщин и девушек на Небо, дабы очистить, а на третью ночь возвращает их на землю и воссоединяет с телом. В обязанности *баджасы* входят также поиски заблудившихся душ больных. При помощи некоего духа *варака* (waraka), относящегося к разряду атмосферных духов, *баджаса* восходит по радуге до самого жилища Пуе ди Сонге (Puë di Songe) и приносит душу пациента. Они также отыскивают и возвращают «душу риса», когда она покидает посевы и те увядают, готовые погибнуть. Но экстатические способности *баджаса* не ограничиваются странствиями на Небо и по горизонтали. Во время больших похоронных торжеств *момпемате* (mompemate) они сопровождают души умерших в потусторонний мир[22].

По этим немногим указаниям видно, что *баджаса* с Целебеса специализировались на великой драме души – очистительницы, целительницы, проводницы душ, они появляются только тогда, когда речь идет о самом условии существования человеческой души. Примечательно, что они чаще всего вступают в отношения с Небом и небесными духами. Символика магического полета и восхождения по радуге, доминирующая в австралийском шаманизме, архаична. Впрочем, тораджи знакомы также с мифом о лиане, соединявшей некогда Землю и Небо, и помнят о райских временах, когда человек запросто общался с богами*.

«Лодка мертвых» и шаманская лодка

В Малайзии и Индонезии как в собственно шаманистической практике, так и в похоронных обычаях и плачах важную роль играет «лодка мертвых». Все эти верования, разумеется, связаны, с одной стороны, с обычаем хоронить покойников в лодке или погружать их тела в море, а с другой стороны, – с погребальной символикой. Обычай класть покойников в лодку мог бы найти удовлетворительное объяснение в качестве смутного воспоминания о древних миграциях:** лодка как бы уносит душу покойника на родину, покинутую предками[23]. Но эти предположительные воспоминания утратили (возможно, за исключением Полинезии) свою «историческую» значимость: «родина предков» превратилась в мифическую страну, и океан, отделяющий ее от обитаемых мест, уподобился Водному миру мертвых (Eaux-de-la-Mort). Впрочем, это обычное свойство архаического мышления, постоянно преобразующего «историю» в мифопоэтические представления.

---

* Adriani, Kruyt 1912/1: 361 sq. особенно; 1914/2: 109–146 etc., наряду с обстоятельным обобщением: Juynboll 1914: 583–588.

** Moos 1925: 4 sq., 23 sq. etc. О связи между типом захоронения и концепцией загробной жизни в Океании также см.: Frazer 1934. 1: 231 sq.; Doerr 1935; Van Wylick 1941.

Аналогичные верования и практика похоронного обряда (лодка мертвых и пр.) обнаруживаются у германцев* и японцев (см.: Slawik 1936: 704 sq.). Но и у тех, и у других, равно как и на просторах Океании, помимо морского или подводного потустороннего мира («горизонтальный» комплекс) существует также и вертикальный комплекс: горы как область мертвых (см.: Höfler 1934: 221 sq., etc; Slawik 1936: 687 sq.) или даже небо (вспомним, что горы «насыщены» небесной символикой). Обычно только избранники (вожди, жрецы и шаманы, посвященные и т. п.) направляются на Небо**, а остальные смертные следуют «горизонтально» и спускаются в подземный ад. Добавим, что вопрос о потустороннем крайне сложен, и его невозможно решить, исходя лишь из представлений об «изначальной родине» или из способов захоронения. В конечном итоге мы имеем дело с мифологией и религиозными представлениями, которые, хотя и не всегда независимы от обычаев и практики, в качестве духовных построений[24] остаются автономными.

В Индонезии, а также в части Меланезии, помимо обычая помещать покойника в лодку, существуют еще три примечательные совокупности магико-религиозных фактов, обусловливающих использование (реальное или символическое) ритуального челна: 1) лодка служит для изгнания демонов или болезней, 2) индонезийский шаман в поисках души больного предпринимает в ней «воздушный полет», 3) на «лодке духов» души умерших отправляются в потусторонний мир. В двух первых ритуалах шаман играет главную, если не исключительную, роль; однако последний хоть и представляет собой шаманистского типа нисхождение в Преисподнюю, выходит за рамки функции шамана. Как мы вскоре увидим, эти «лодки усопших» скорее воображаемы, чем реальны, и их призывают по ходу оплакивания покойного, осуществляемого «плакальщицами», а не шаманом.

Ежегодно, а также в случае эпидемий, демонов болезни изгоняют следующим образом: их пленяют и заключают в ящик или непосредственно в лодку, которую отталкивают от берега в море, или вырезают многочисленные деревянные фигурки, изображающие болезни, устанавливают их в лодке и затем оставляют ее в открытом море. Такой практикой, широко распространенной в Малайзии*** и Индонезии[4*], часто занимаются шаманы и колдуны. Изгнание демонов болезни во время эпидемий, возможно, имитирует более древний ритуал освобождения от грехов в Новом году,

---

* Golther 1895: 90 sq., 290, 315 sq.; Almgren: 191, 321 etc.; Höfler 1934/1: 196 etc.

** Если ограничиться интересующим нас предметом, см.: Petry 1918: 113 sq. (вожди после смерти отправляются на небо); Moss 1925: 78 sq., 84 sq. (небо является местом упокоения для некоторых привилегированных групп); Riesenfeld 1950: 654 sq.

*** См., напр.: Skeat 1900: 427 sq. etc; Cuisinier 1936: 108 sq. Тот же обычай на Никобарских островах, см.: Whitehead 1924: 152 (фотографии).

[4*] Steinmann 1939–1940: 184 sq. (север Борнео, Суматра, Ява, Молуккские острова и др.).

когда прибегали к полному возобновлению сил и здоровья общины (см.: Eliade 1949a: 86 sq.).

Индонезийский шаман, кроме того, использует лодку в сеансах магического исцеления. По всему индонезийскому региону господствует идея, что болезнь вызвана исчезновением души. Чаще всего считается, что душа похищена демонами или духами, и, чтобы найти ее, шаман пользуется лодкой. Так поступает, например, *балиан*[25] у дусунов: если он думает, что душу больного пленил кто-то из атмосферных духов, то вырезает миниатюрный челн, на носу которого помещена деревянная фигурка птицы. На этом челне шаман совершает экстатическое странствие по воздуху, поглядывая направо и налево, пока не найдет душу пациента. Такая техника одинаково хорошо известна и северным, и южным дусунам, а также на востоке Борнео. У мааньян шаман располагает к тому же челном длиной от одного до двух метров, который он хранит в доме и куда забирается, когда ему надо навестить бога Сахора и попросить у него помощи*.

Мысль о перемещении в лодке по воздуху — это всего лишь индонезийская реализация шаманской техники вознесения на Небо. Поскольку челн играл главную роль в экстатических странствиях на тот свет (в страну мертвых или страну духов) — путешествиях, предпринимаемых то для проводов усопших в Преисподнюю, то для поисков души больного, похищенной демонами или духами, постольку его стали использовать и тогда, когда речь шла о перенесении в состоянии транса на Небо. Слияние или сосуществование двух шаманских символических комплексов — горизонтального странствия в потусторонний мир и вертикального вознесения на Небо — зримо представлено Мировым древом, установленным прямо в шаманской лодке. Это древо иногда изображено в центре лодки в виде шеста или лестницы, соединяющей Землю и Небо**. Здесь мы обнаруживаем ту же символику центра, которая позволяет шаману подняться на Небо.

В Индонезии шаман провожает усопших в потусторонний мир и для этого экстатического странствия часто пользуется лодкой***, [27]. Отметим

---

* Steinmann 1939–1940: 190 sq. Шаманский челн встречается и в других местах, например, в Америке (шаман спускается в Преисподнюю на лодке, см.: Buschan[26] 1922/1: 134; Steinmann 1939–1940: 192.

** Steinmann 1939–1940: 193. По данным В. Шмидта (Schmidt 1910), Космическое древо индонезийцев якобы появилось с луны, потому-то оно и занимает первое место в мифологии западной части Индонезии (будь то на Борнео или на юге Суматры и полуострове Малакка), тогда как оно отсутствует в восточной части, где лунарные мифы вроде бы заменены солярными; ср.: Steinmann 1939–1940: 192/199. Однако эта астрально-мифологическая конструкция была подвергнута серьезной критике, см., напр.: Speiser 1939: 464 sq. Следует отметить также, что Мировое древо имеет более сложную символику и лишь некоторые ее аспекты (например, периодическое обновление) могут быть интерпретированы с точки зрения лунарной мифологии; см. наш «Трактат по истории религий», с. 236 и сл.

*** См., напр.: Kruyt 1951: 244; Moos 1925: 106.

сразу, что плакальщицы у даяков Борнео выполняют ту же роль, когда исполняют ритуальные песни, в которых говорится о путешествии в лодке мертвых. В Меланезии к тому же существует обычай спать рядом с усопшим: во сне умершего сопровождают и направляют на тот свет, а проснувшись, рассказывают о перипетиях этого странствия (см.: Moos 1925: 104 sq.). Уместно соотнести эту практику, с одной стороны, с ритуальными проводами усопшего шаманом или плакальщицами (Индонезия) и, с другой — с напутственными пожеланиями, которые высказывают в Полинезии над могилой. Располагаясь в разных плоскостях, все эти ритуалы и похоронные обычаи преследуют одну цель: сопроводить усопшего на тот свет. Но только шаман является психопомпом как таковым, он один сопровождает и ведет умершего in concreto*.

Загробные странствия у даяков

Некоторое отношение к шаманизму имеют похоронные ритуалы морских даяков, которые проводятся не шаманами. Профессиональная плакальщица, чье призвание тем не менее предопределено видением божества, долго оглашает перипетии странствия усопшего на тот свет (причитания занимают порой двенадцать часов). Эта церемония начинается вместе со смертью. Плакальщица садится рядом с покойным и монотонно причитает без какого-либо музыкального сопровождения. Цель плача — не дать душе покойного заблудиться по пути в Преисподнюю. И впрямь, плакальщица играет роль психопомпа, хотя и не сопровождает усопшего сама, но ритуальный текст представляет собой достаточно подробный путеводитель. Прежде всего плакальщица ищет гонца, которого можно было бы послать в Преисподнюю с вестью о скором прибытии новичка. Тщетно обращается она к птицам, диким животным, рыбам — они не смеют перейти границу, отделяющую живых от мертвых. Наконец Дух ветра соглашается передать послание. Он выходит на бесконечную равнину и в поисках дороги забирается на дерево, потому что уже темнеет и вокруг полно тропинок, ведущих в Преисподнюю; на самом деле, в царство мертвых ведут 77 × 7 дорог. С вершины дерева Дух ветра выбирает самую удобную тропу; он покидает свой человеческий облик и ураганом устремляется к Преисподней. Умершие, устрашенные этой внезапной бурей, встревожены и спрашивают у него о ее причине. Такой-то скончался, — отвечает Ветер, — и надо спешить привести его душу. Обрадованные умершие прыгают в лодку и гребут с такой силой, что убивают всех рыб, оказавшихся на пути. Они останавливают лодку перед жилищем усопшего, выскакивают и хватают душу, которая, испугавшись, выворачивается и кричит. Но перед самым прибытием к берегу Преисподней она явно успокаивается.

---

* См. сноску *. на с. 135.

Плакальщица завершает причитания. Она исполнила свою обязанность: рассказывая обо всех перипетиях этих двух экстатических странствий, она в действительности проводила умершего к его новому обиталищу. То же странствие на тот свет плакальщица излагает на церемонии *пана* (pana), когда она передает в Преисподнюю подношения и пищу для умерших. Только после церемонии *пана* покойники осознают свое новое существование в качестве умерших. Наконец, плакальщица приглашает души усопших на большой поминальный праздник *Гавей анту* (Gawei antu), который проводится спустя год или четыре года после смерти. На праздник собирается много приглашенных, и считается, что на нем присутствуют и умершие. В песне плакальщицы рассказывается, как они радостно покидают Преисподнюю, забираются в лодку и спешат на пиршество*.

Очевидно, что все эти траурные ритуалы не шаманистического характера. По крайней мере, в *пана* и *Гавей анту* нет прямых отношений мистического свойства между умершим и плакальщицей, описывающей странствие в потусторонний мир. В целом здесь мы сталкиваемся с *литературным* ритуалом, сохраняющим схему нисхождения в Преисподнюю, независимо от того, является ли она шаманской или нет. Но следует напомнить, что алтайский шаман (и другие) также провожает умерших в Преисподнюю; и, как мы видели, во всем индонезийском регионе «лодка мертвых», которая постоянно упоминается в траурном плаче, обобщенно изложенном нами выше, – это преимущественно шаманское средство экстатического странствия. Сама плакальщица, пусть ей и не присущи никакие магико-религиозные функции, не является как таковая лицом «профанным». Она была избрана божеством, у нее были озаряющие видения. Она так или иначе предстает как «провидица», как «вдохновенная», присутствующая в своих видениях при странствиях в потустороннее, потому-то ей и знакомы тот свет, его топография и дорога туда. По морфологическим критериям, плакальщица даяков занимает то же место, что предсказательницы и поэтессы в древнем мире индоевропейцев. Определенные жанры традиционного литературного творчества восходят к «видениям» и «вдохновению» этих женщин, избранных богами, чьи грезы и откровения в равной мере являются и мистическим озарением.

---

* Большинство текстов и рассказов даякских плакальщиц опубликованы протодьяконом Перхамом (Perham 1878 sq.) и в сокращенном виде переизданы в: Roth 1896/1: 203 sq.; Howell 1911 (эта статья была для нас недоступна и известна нам по обширным выдержкам Н.К. Чедуик и Г.М. Чедуика (Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 488 sq.). О похоронных верованиях и обрядах нгаджу – даяков южного Борнео, см.: Scharer 1946: 159 sq.

Меланезийский шаманизм

В данном случае не ставится задача обобщить меланезийские верования и мифологию, которые служат мировоззренческой основой практики знахарей. Мы только отметим, что в Меланезии[28] можно выделить в общих чертах три культурных типа, распространителем каждого из которых являлась одна из трех этнических групп, предположительно колонизовавших (или только пересекавших) эту территорию:[29] папуасскими аборигенами, белокожими завоевателями, оставившими за собой земледелие, мегалитические сооружения и другие следы цивилизации и ушедшими затем в Полинезию, и, наконец, чернокожими меланезийцами, прибывшими с островов*, [30]. Белокожие иммигранты расплодили множество мифов, сконцентрированных вокруг культурных героев (Кват, Амбат и др.[31]), напрямую связанных с небом, коль скоро герой женится на выкраденной небесной фее, чьи крылья предусмотрительно прячет, а затем преследует ее до самого неба, забираясь туда по лиане или по «цепи из стрел», хотя он и сам небесного происхождения (см.: Riesenfeld 1950: 78, 80 sq., 97, 102 etc.). Мифы о Квате соответствуют полинезийским мифам о Тангароа и Мауи[32], чьи связи с небом и небожителями хорошо известны. Можно и допустить, что мифическая тема «небесного странствия» была перенесена папуасами на новых белокожих пришельцев, но объяснять «происхождение» подобного мифа (к тому же повсеместно распространенного) историческими событиями, связанными с приливом и отливом миграций, было бы тщетной попыткой**. Повторяясь, скажу, что исторические события не «создают» мифы, а оказываются интегрированными в мифические представления.

Как бы то ни было, но при том, что в Меланезии известны техники магического исцеления, чья архаичность представляется несомненной, можно констатировать отсутствие традиции и шаманского посвящения как такового. Можно ли связать исчезновение инициации шаманов со значительной ролью, которую играют тайные союзы, основанные на по-

---

* Riesenfeld 1950: 665 sq., 680 etc. В этой работе приведена обширная библиография и критический разбор предыдущих трудов, особенно Риверса, Диакона, Лэйарда, Шпайзера. О культурных связях между Меланезией и Индонезией см.: Speiser 1939. О связях с Полинезией (в «анти-историческом» смысле) см.: Williamson 1939: 302 sq. Все, что касается предыстории и миграций австронезийцев, распространивших свою мегалитическую культуру и специфическую идеологию (охоту за головами и пр.) от южного Китая вплоть до Новой Гвинеи, см. сообщение: Heine-Geldern 1932. Согласно изысканиям Ризенфельда, создатели мегалитической культуры в Меланезии, возможно, появились из региона, ограниченного Формозой, Филиппинами и Новыми Целебесами (Riesenfeld 1950).

** Что Ризенфельд, похоже, попытался доказать в своей работе с удивительной основательностью.

священии? — Это допустимо*. В любом случае, основные функции знахаря ограничиваются лечением и гаданием. Другие сугубо шаманские достоинства (например, магический полет) остаются почти исключительно в ведении черных магов (впрочем, нигде, кроме как в Океании и особенно в Меланезии то, что в целом именуется «шаманизмом», не является настолько распыленным между множеством магико-религиозных групп, где можно выделить жрецов, знахарей, колдунов, гадателей, «одержимых» и т. п.). Наконец, и это нам представляется важным, многие мотивы, которые тем или иным образом причастны к идеологии шаманства, сохранились только в мифах или похоронных обычаях. Выше упоминался мотив культурного героя, общающегося с небом при помощи «цепи из стрел» или лианы и т. п. У нас будет возможность вернуться к нему. Отметим также верование, согласно которому усопший, достигнув страны мертвых, претерпевает от ее стража увечье: ему протыкают уши**. Мы же отмечали, что такая операция характерна для шаманского посвящения.

На Добу, одном из островов восточной Новой Гвинеи[34], колдун считается «горячим», и магия сопровождается жаром и огнем — идея, свойственная архаическому шаманизму и сохраняющаяся даже в развитых мировоззрениях и техниках (см. ниже, с. 301 и сл.). По этой причине маг должен поддерживать «сухость» и «жар» своего тела; он старается добиться этого, употребляя соленую воду и острые блюда (см.: Fortune 1932: 295 sq.). Колдуны и колдуньи на Добу летают, и по ночам можно наблюдать огненный след, оставляемый ими***. Но в основном летают женщины, потому что на Добу магические приемы распределены между обоими полами следующим образом: женщины — настоящие колдуньи, у них, пока тело погружено в сон, активна душа, набрасывающаяся на душу жертвы (которую они могут извлечь из тела, а затем разрушить); колдуны действуют только посредством магических чар (см.: Fortune 1932: 150). Структурные различия между колдунами-ритуалистами и достигающими экстаза приоткрывают здесь аспект членения, основанного на половых различиях.

---

* Эта очень сложная проблема, и мы не можем рассмотреть ее здесь. Бесспорно, существует поразительное морфологическое сходство между всеми видами инициации — возрастной инициацией, посвящением в тайное общество или шаманской инициацией. Ограничимся одним примером: посвящаемый в тайное общество на острове Малекула, чтобы принести в жертву свинью, восходит на помост (Deacon 1934: 379 sq.); а мы видели, что восхождение на помост или на дерево — это специфический ритуал, свойственный посвящению в шаманы.

** Seligman[33] 1910: 158, 273 sq. (Popo), 189 (Коита). Также см.: Weinberger-Goebel 1943: 114.

*** См.: Fortune: 150 sq., 296 etc. Мифическое происхождение огня из вагины старухи (см.: Ibid.: 296 sq.), похоже, указывает на приоритет женской магии перед мужским колдовством.

На Добу, как и в других местностях Меланезии, болезнь вызывается либо магией, либо душами покойников. И в том, и в другом случае напастям подвержена душа больного, даже если она не похищена из тела, а испытала порчу. При любом допущении призывают *знахаря*, распознающего причину болезни, для чего он подолгу смотрит в кристалл кварца или на воду. Обнаруживается, что душу похитили из-за определенных патологических склонностей больного. Последний бредит или сообщает о лодке в море и пр. — это признак того, что его душа покинула тело. В кристалле целитель видит того, кто вызвал болезнь, жив он или умер. Подкупают виновника чар, чтобы унять его враждебность, или приносят подношения усопшему, если выясняется, что причина страдания в нем*. Гаданием занимаются на Добу все, но без магии (см.: Ibid.: 155); точно так же каждый располагает вулканическим кварцем, помогающим колдунам «увидеть» духов (см.: Ibid.: 298 sq.), и считается, что камни сами улетают, если их оставить на виду. Какого-либо эзотерического учения по поводу этих кристаллов более не существует (см.: Ibid.), что говорит об упадке мужского шаманизма на Добу, поскольку в то же время практикуется передача новичку наставником всего, что относится к усвоению злокозненных чар (см.: Ibid.: 147 sq.).

По всей Меланезии к лечению болезни приступают с принесения жертв и молений, адресованных духу покойника, дабы он «взял болезнь обратно». Если же это начинание, предпринимаемое заботами близких, терпит крах, тогда призывают *мане кису* (mane kisu), «лекаря». Пользуясь магическими средствами, он вызнает, кто из мертвых вызвал болезнь, и просит его устранить причину недуга. В случае неуспеха обращаются к другому лекарю. Помимо собственно магических приемов лечения, *мане кису* растирает тело больного и делает всякого рода массажи. На островах Исабель и Флорида[35] лекарь подвешивает на нити какой-нибудь тяжелый предмет и начинает произносить имена тех, кто скончался недавно; когда он доходит до виновника болезни, предмет начинает раскачиваться. *Мане кису* спрашивает, какая ему нужна жертва: рыба, свинья, человек, — и покойный отвечает прежним образом (см.: Codrington[36] 1891: 194 sq.). На островах Санта-Крус[37] духи вызывают болезни, пуская магические стрелы, которые знахарь извлекает в процессе массажа (см.: Ibid.: 197). На островах Банкс[38] болезни лечат массажем или отсасыванием, после чего шаман предъявляет пациенту косточку, щепку или листик и дает ему выпить воды, куда были помещены магические камни**. К гаданию *мане кису* прибегает и по другим поводам: например, перед отплытием рыбаков выясняет у *тиндало* (духа), будет ли ловля удачной, и

---

* См.: Fortune: 154 sq. О методе *вада* (умерщвление при помощи магии) см.: Ibid.: 284 sq.; Seligman 1910: 170 sq.

** См.: Codrington 1891: 198; такая же техника на Фиджи (см.: Ibid.: 11). О магических камнях и кристаллах кварца у меланезийцев см.: Seligman 1910: 284–285.

лодка отзывается покачиванием (см.: Ibid.: 210). На острове Мота-Лава[39] и на других островах группы Банкс, чтобы обнаружить вора, пользуются бамбуковым стеблем, в котором содержится дух: бамбук сам по себе направляется в сторону похитителя (см.: Ibid.)*.

Помимо класса гадателей и целителей, любой может быть одержим каким-либо духом или усопшим. Когда такое происходит, человек говорит необычным голосом и пророчит. Чаще всего одержимость непроизвольна: некто обсуждает с соседями какое-либо дело; вдруг он начинает чихать и дрожать: «Взгляд у него становится диким, руки и ноги сводят судороги, все тело крутит, на губах выступает пена. Затем в горле звучит чуждый ему голос, который поддерживает или же не одобряет задуманное дело. Такая личность не делает ничего, чтобы вызвать духа; тот навязывается человеку, его мыслям, по собственному желанию, его *мана* преобладает и, удалившись, оставляет после себя полную опустошенность»**.

В других частях Меланезии, например на Новой Гвинее, сознательно и при любых обстоятельствах пользуются одержимостью, вызываемой умершим родственником. Когда кто-либо болен или нужно выяснить нечто неведомое, любой из членов семьи кладет себе на колени или на плечи изображение покойника, с которым хотят посоветоваться, и дает его духу «овладеть» собой (см.: Frazer 1913b/1: 309). Однако такого рода спонтанные эффекты медиума, весьма часто встречающиеся в Индонезии и Полинезии, имеют лишь поверхностное сходство с шаманизмом как таковым. Все же следовало их упомянуть, чтобы показать духовный климат, в котором формируются шаманистические техники и мировоззрение.

Полинезийский шаманизм

В Полинезии[40] ситуация усложнена еще и тем, что существует несколько групп знатоков священного, каждый из которых более или менее опосредованно связан с богами и духами. В целом мы сталкиваемся с тремя большими категориями служителей культа: божественные вож-

---

* Знахари на Коита (Seligman 1910: 167 sq.), на Ропо (Ibid.: 278 sq.), в Бартл-Бей (Bartle Bay) (Ibid.: 638 sq.), Массиме (Massim) (Ibid.: 638 sq.), на Тробрианах (Ibid.: 682).

** Codrington 1891: 209 sq. – На острове Леперс (Lepers) верят, что дух Тагаро передает человеку свою духовную силу, дабы он мог увидеть сокрытое и познать его (Ibid.: 210). Меланезийцы не смешивают безумие, которое также является одержимостью «*тиндалом*» (tindalo), с одержимостью как таковой, имеющей некую цель: узнать нечто определенное (Ibid.: 219). Будучи одержимым, человек потребляет значительное количество пищи и проявляет свои магические способности: он поглощает горящие уголья, поднимает огромные тяжести и пророчествует (Ibid.: 219).

ди (ariki), пророки (taula) и жрецы (tohunga). Но сюда же следует отнести знахарей, колдунов, некромантов и «одержимых» не по своей воле, и все они в конечном счете практикуют почти одну и ту же технику — установление контакта с богами или духами, озарение ими или одержимость. Возможно, что часть религиозных идей и техник испытала азиатские влияния, но проблема культурных связей между Полинезией и Южной Азией далека от разрешения[41], и в любом случае ее можно здесь не учитывать*.

Мы должны сразу же отметить, что самое существенное для идеологии и техники шаманизма, а именно общение между тремя космическими уровнями по находящейся в «центре» оси и способность к вознесению или магическому полету, хорошо засвидетельствовано в полинезийской мифологии и еще сохраняется в народных верованиях, связанных с колдунами. Ограничимся несколькими примерами; в частности, обратимся еще раз к мифической теме вознесения. Герой Мауи, мифы о котором встречаются по всему полинезийскому ареалу и даже вне его, известен своими восхождениями на Небо и нисхождениями в Преисподнюю**. Он взлетает в образе голубя, а когда хочет проникнуть в ад, то поднимает центральную опору своей хижины и ощущает из открывшейся ямы дуновение нижних миров***. Многие другие мифы и легенды рассказывают о восхождении на Небо по лиане, по дереву или на воздушном змее[4*], и повсюду в Полинезии ритуальная значимость этой забавы указывает на возможность небесного вознесения и на его желательность. Наконец, как и повсеместно, полинезийским колдунам и прорицателям приписывается способность летать и в мгновение ока пересекать огромные расстояния (см.: Handy 1927: 164).

---

* Э. Крэгхилл Хэнди в «Полинезийской религии» (Handy 1927) попытался уточнить то, что он называет двумя стратами полинезийской религии, — один индийского происхождения, другой уходит корнями в Китай. Но его сопоставления основаны на слишком смутных аналогиях; см. критику Пиддингтона (в изд.: Williamson 1939: 257 sq.) (там же об азиатско-полинезийских параллелях, p. 268 sq.). Но, несомненно, можно установить некоторые культурные последовательности в Полинезии и, соответственно, представить историю культурных комплексов и даже вскрыть их вероятное происхождение; напр., см.: Burrows 1940, где как раз рассматриваются критические замечания Пиддингтона. Однако мы не думаем, что подобные исследования, несмотря на интерес, который они вызывают, могли бы быть призваны разрешить проблематику шаманистической идеологии и техник экстаза. Что касается предполагаемых контактов между Полинезией и Америкой, см. четкий обзор Джеймса Хорнелла (Hornell 1945).

** Все мифы и обширные сведения можно обнаружить в книге Катарины Луомалы[42] (Luomala 1949). О мотиве восхождения см.: Chadwick 1930.

*** См.: Handy 1927: 83. — Нисхождение в Преисподнюю в образе голубя: Chadwick 1931: 478.

4* См. исследование Чедвик (Chadwick 1931).

Следует также напомнить о категории мифов, которая, не будучи причастной шаманской идеологии как таковой, все-таки приоткрывает один из основных шаманских сюжетов: нисхождение героя в Преисподнюю для того, чтобы вывести душу возлюбленной. Так, маорийский герой Хуту спускается в Преисподнюю в поисках принцессы Паре, которая из-за него наложила на себя руки. Хуту встречает Великую Хозяйку Ночи, властвующую над страной теней, и получает от нее помощь: она сообщает ему дорогу и вручает корзину с припасами, дабы он не притрагивался к еде, которую можно получить в Преисподней. Хуту находит Паре среди теней, и ему удается вывести ее на землю. Герой воссоединяет наконец душу и тело Паре, и принцесса оживает[43]. На Маркизских островах рассказывают легенду о возлюбленной героя Кена, которая тоже покончила с собой, потому что ее любимый ворчал на нее. Кена спускается в Преисподнюю, заключает душу в корзину и возвращается на землю. В версии с острова Мангаиа[44] Кура случайно убивает себя, и из страны мертвых ее возвращает муж. На Гавайях рассказывают историю Хику и Кавелу, сходную с новозеландской легендой о Хуту и Паре. Покинутая своим любимым, Кавелу умирает от горя. Хику спускается в Преисподнюю по виноградной лозе, овладевает душой Кавелы, заключает ее в кокосовый орех и возвращается на землю. Воссоединение души с безжизненным телом осуществляется следующим способом: Хику заталкивает душу в палец левой ноги, затем заставляет ее перейти в сердце, массируя подошву и икру. Прежде чем спуститься в Преисподнюю, Хику позаботился смазать свое тело прогорклым маслом, чтобы пахнуть, как труп, чего не сделал Кена, которого сразу же распознала Хозяйка Преисподней (см.: Ibid.: 81 sq.).

Как можно заметить, эти полинезийские мифы о нисхождении в Преисподнюю ближе всего к орфическому мифу шаманизма как такового. У нас, впрочем, была возможность обнаружить тот же мотив в североамериканском фольклоре. Отметим, тем не менее, что возвращение души Кавелу осуществляется в соответствии с шаманской процедурой. И пленение души, оказавшейся в Преисподней, также напоминает приемы, к которым прибегают шаманы для поисков и возвращения души больного, в зависимости от того, успела ли она уже войти в страну мертвых либо же просто блуждает в далеких краях. Что касается запаха живого, то это широко распространенный фольклорный мотив, интегрирован ли он в мифы типа орфического или типа шаманских нисхождений.

Как бы то ни было, большинство проявлений полинезийского шаманизма носят более частный характер: чаще всего они сводятся к одержимости богами или духами, обычно по желанию жреца или прорицателя, но это может случиться и стихийно. На одержимости богами и озарениях специализируются *таула* (taula), прорицатели, но то же самое практикуют и жрецы, а на Самоа и на Таити, например, это доступно всем главам семей: бог—покровитель семьи привычно вещает устами ее живо-

го главы (см.: Ibid.: 136). Хотя они чаще представляют ритуалистскую традицию религии, жрецы (tohunga) отнюдь не чужды экстатическому опыту: они даже призваны усваивать магическое искусство и колдовство. Форнандер[45] говорит о десяти «коллегиях жрецов» на Гавайях: три из них специализируются на колдовстве, две — на некромантии, три — на гаданиях, одна — в медицине и хирургии (см.: Ibid.:150). То, что Форнандер называл «коллегиями», скорее было различными классами знатоков, но его информация показывает, что жрецы получали и наставления по магии и медицине, которые в других местах оставались достоянием шаманов.

Магическое исцеление, впрочем, столь же успешно применяется *таула*, как и *тохунга*. Маорийский жрец, призываемый в случае болезни, прежде всего силится определить путь, каким проник злой дух из нижнего мира: с этой целью он погружает голову в воду. Путь чаще всего оказывается стеблем какого-нибудь растения, и *тохунга* берет его и кладет на голову больного. Затем он шепчет заговоры, чтобы дух покинул свою жертву и вернулся в нижние пределы (см.: Ibid.: 244). На острове Мангарева лечением также занимаются жрецы. Коль скоро болезнь обычно вызывается одержимостью одним из богов из семейства Вирига, родственники больного немедленно обращаются к жрецу: тот вырезает из дерева маленький челн, приносит его в дом пациента и упрашивает бога-духа покинуть тело и сесть в лодку*.

Как мы уже говорили, одержимость богами или духами — это одна из особенностей экстатической полинезийской религии. Пока они одержимы, прорицатели, жрецы или просто медиумы считаются воплощением божества, и с ними обращаются соответственно. Озаренные как бы служат «сосудом», в который входят боги и духи. Маорийский термин *вака* (waka) ясно дает понять, что одержимый несет бога так же, как лодка своего хозяина (см.: Ibid.: 160). Признаки воплощения бога или духа сходны с теми, что наблюдаются повсеместно: за предварительным этапом

---

* Te Rangi Hiroa[46] 1938: 475 sq. — Здесь уместно отметить, что жрец на Мангареве именуется *таура* (taura) — слово, соответствующее *тауле* (taula) на Самоа и Тонга, *каула* (kaula) (Гавайи) и *таа* (taua) (Маркизские острова), термин, относящийся, как мы видели, к «пророку» (см.: Handy 1927: 159 sq.). Но на Мангареве религиозная дихотомия выражена не парой *тохунга* (tohunga) «жрец» — *тауле* «пророк», но парой *таура* «жрец» — *акарата* (akarata) «прорицатель»; см.: Laval 1938: 309 sq. И те и другие одержимы богами, но *акарата* обретают свое призвание в результате внезапного озарения, сопровождающегося краткой церемонией посвящения (см.: Te Rangi Hiroa 1938: 446 sq.), тогда как *таура* подвергаются длительной инициации в *марае* (marae) (см.: Ibid.: 443). Оноре Лаваль (Laval 1938: 309), а также другие исследователи утверждают, что для *акарата* не существует инициации; все же Те Ранги Хироа доказал, что ритуал введения в должность (длится пять дней, и все пять дней жрец приглашает богов вселиться в тело претендента) имеет инициационную структуру (см.: Ibid.: 446 sq.). Значительное различие между «жрецом» и «прорицателем» заключается в крайне выраженном экстатическом призвании последнего.

спокойной концентрации следует этап возбуждения, во время которого больной вещает неестественным голосом, прерываемым спазмами. Его речь звучит как пророчество, и от нее зависит, какие действия предпринимать. Ибо к посредничеству медиума обращаются не только для того, чтобы выведать о желательном для такого-то бога подношении, но и прежде чем начать войну или отправиться в далекий путь и пр. Тем же способом определяют причину и способы лечения болезни или виновника кражи.

Нет смысла воспроизводить описания первых путешественников и этнографов, накопившиеся в связи с проявлениями боговдухновенности и одержимости в Полинезии. Классические описания можно обнаружить у С. Маринера, Эллиса, К.С. Стюарта и др.*. Просто уточним, что медиумические сеансы с определенной целью совершаются ночью**, и в них меньше напряженности, чем в больших общественных представлениях, осуществляемых в дневное время для того, чтобы узнать волю божества. Разница между случайным и временным «одержимым» и прорицателем в том, что последний всегда «вдухновен» одним и тем же богом или духом, которого он способен инкорпорировать по собственному желанию. На деле очередного прорицателя посвящают лишь после того, как официально установлен дух-божество, овладевший им: ему задают вопросы, и считается, что он пророчествует***. *Таула* или *акарата* не могут быть признаны, пока не докажут подлинность экстатического опыта. Если претендент представляет (или, скорее, вобрал в себя) великого бога, его жилище и он сам становятся *табу* (tapu), занимая заметное социальное положение, равное или даже превосходящее статус политических вождей. Порой факт воплощения великого бога проявляется в обретении сверхъестественных магических сил: на Маркизских островах, например, пророк может поститься целый месяц, он может спать под водой и видит, что происходит в самых отдаленных местах, и пр. (см.: Kardiner 1939: 188 – Р. Линтон[47]).

К этому большому классу магико-религиозных персонажей следует добавить колдунов или некромантов (tahu, kahu и пр.), специфика которых заключается в том, что у них есть дух-помощник («прирученный»), которого они приобретают, забрав из тела покойного друга или род-

* Обряды на Таити (Ellis 1853/1: 373–374) – конвульсии, выкрики, непонятные слова, которые жрецам приходится истолковывать; Острова Общества (см.: Ibid.: 370 sq.; Moerenhout 1837/1: 482); Маркизские острова (см.: Stewart 1831/1: 70); Тонга (см.: Mariner 1820/1: 86 sq., 101 sq. etc.); Самоа, острова Герви (см.: Williamson 1937: 112 sq.); Пукапука (Pukapuka) (см.: Beaglehole E., Beaglehole P. 1928: 323 sq.); Мангарева (см.: Te Rangi Hiroa 1938: 444 sq.).

** Описание одного из этих обрядов см.: Handy 1923: 265 sq.

*** На Мангареве (см.: Te Rangi Hiroa 1938: 444); на Маркизских островах – Ральф Линтон (в изд.: Kardiner 1939: 187 sq.).

ственника*. Подобно прорицателям и жрецам, они тоже знахари, к ним обращаются и для обличения воровства (например, на островах Общества), хотя часто они предаются занятиям черной магией (на Гавайях *каху* способен уничтожить душу жертвы, растерев ее меж пальцев, см.: Handy 1927: 236; у пукапука *тангата вотy* (tangata wotu) может видеть души, блуждающие во время сна, и он убивает их, потому что они могут вознамериться вызвать болезнь, см.: Beaglehole E., Beaglehole P. 1928: 326). Основное различие между колдунами и «вдухновенными» персонажами в том, что первые ничуть не «одержимы» божеством или духами, но, напротив, распоряжаются духом, выполняющим за него колдовскую работу. На Маркизских островах, например, проводят четкое различие между (1) жрецами-ритуалистами, (2) «боговдухновенными» жрецами, (3) одержимыми духами и (4) колдунами. «Одержимые» также связаны с некоторыми духами, но характер этих отношений не позволяет приписывать им магическую силу. Таковая является исключительно монополией колдунов, которые могут быть избраны духами или же способны приложить усилия к обучению и могут убить близкого родственника, чья душа становится их помощником (Kardiner 1939: 192).

Наконец, следует также напомнить, что некоторые шаманские способности передаются по наследству в пределах одной семьи. Самым ярким примером служит способность ходить по горящим углям или раскаленным добела камням — способность, присущая некоторым родам на Фиджи**, [48]. Подлинность соответствующих сведений вне сомнений; много добросовестных наблюдателей оставили описание «чуда», предварительно обеспечив все условия для объективной оценки фактов. Более того, шаманы фиджийцев могут обеспечить нечувствительность к огню всему племени и даже иностранцам. Тот же феномен отмечен и в других местах, например, на юге Индии (см.: Leroy 1931). Если вспомнить, что сибирским шаманам приписывают способность пожирать горящие уголья, что «жар» и «огонь» — это магические атрибуты, представленные в самых архаических слоях первобытных этносов, что аналогичные явления встречаются в развитых системах магии и в азиатских созерцательных техниках (йога, тантризм и т. п.), то позволено заключить, что проявляемая некоторыми фиджийскими семьями «власть над огнем» по праву может быть отнесена к настоящему шаманизму. Подобного рода власть не ограничивается, однако, архипелагом Фиджи. Пусть и не столь интенсивно и не в таком энергичном проявлении, но нечувствительность к огню может быть отмечена у многих прорицателей и «боговдухновенных» полинезийцев.

---

* О колдунах и их искусстве см.: Handy 1927: 235 sq. — Гавайи, Маркизские острова; Williamson 1937: 238 sq. — острова Общества; Te Rangi Hiroa 1938: 473 — Мангарева; Beaglehole E., Beaglehole P. 1928: 326 — Пукапука и др.

** См., напр.: Gudgeon 1899. Другие интересные мемуары рассмотрены Е. де Мартино (Martino 1948: 29 sq.). О шаманизме на Фиджи см.: Thomson 1908: 158 sq.

Данный комплекс наблюдений подводит нас к выводу, что шаманские техники встречаются в Полинезии скорее спорадически («fire-walking ceremony»* на Фиджи, магический полет колдунов и прорицателей и пр.), тогда как шаманистическое мировоззрение представлено только в мифологии (вознесение на Небо, нисхождение в Преисподнюю и т. п.) и сохраняется почти в полузабытом виде в ритуалах, готовых превратиться в простую забаву (запуск воздушных змеев). Представления о болезни не соответствуют чисто шаманистическим (бегство души): полинезийцы приписывают болезнь какому-либо предмету, помещенному в тело богом или духом, или же одержимости. И лечение состоит в извлечении магического предмета либо в изгнании духа. Помещение и симметричное ему извлечение магического предмета являются частью комплекса, который, похоже, можно считать архаическим. Но в Полинезии исцеление не есть исключительная привилегия знахаря, как в Австралии и других местах; весьма частые случаи одержимости богами или духами вызвали разделение групп целителей. Как мы могли видеть, жрецы, блаженные, знахари, колдуны — все могут прибегнуть к магическому лечению. Фактически, легкость и предельная частотность случаев одержимости почти медиумического толка привели с разных сторон к размыванию границ и функций «специалистов в священном»; перед этой всеобщностью медиумов традиционный и ритуалистский институт священнослужителей и сам вынужден был видоизменить свое поведение. Одни лишь колдуны устояли перед одержимостью, и, вероятно, остатки архаического шаманистического мировоззрения нужно выискивать именно среди их сокровенных традиций**.

---

* ритуал хождения по огню (*англ.*).

** Мы не рассматриваем африканский шаманизм. Представление шаманистических элементов, которые могут быть обнаружены в различных районах, и африканских магико-религиозных техник увело бы нас слишком далеко. Мы предпочитаем к тому же дождаться окончательных результатов экспедиции Марселя Гриоля и его напарников во Французскую Западную Африку. Уже опубликованные тома, особенно «Божество воды» М. Гриоля[49] (Griaule 1949), открыли нам удивительно богатый духовный мир (также см.: Dieterlen 1941; Ganay 1941). Об африканском шаманизме см.: Friedrich 1939: 292–325; Nadel 1946. О различных концепциях и техниках экстаза см.: Evans-Pritchard;[50] Baumann 1928; White 1948.

Глава XI

ИДЕОЛОГИЯ И ТЕХНИКИ ШАМАНИЗМА У ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

Предварительные замечания

Как и все остальные народы, индоевропейцы имели своих колдунов и практиков экстаза. Как и повсюду, они играли вполне определенную роль в магико-религиозной жизни общества. Кроме того, колдуны, как и практики экстаза, владели порой некой мифологической моделью: так, например, Варуна почитался как «Великий колдун», а Одина (среди всего прочего!) считали исключительно экстатическим персонажем. «Wodan, id est furor»*, — писал Адам Бременский;[1] и в этом кратком определении не преминули усмотреть своеобразный пафос шаманизма.

Но можно ли говорить об индоевропейском шаманизме в том же смысле, как говорят об алтайском или сибирском шаманизме? Ответ на этот вопрос зависит отчасти от того значения, которое вкладывается в понятие «шаманизм». Если под данным словом понимать любого рода экстатическое проявление и любую магическую технику, то само собой понятно, что можно будет обнаружить массу «шаманских» черт как у индоевропейцев[2], так и, если повториться, у всех прочих этнических и культурных групп. Чтобы представить даже в самом кратком виде обширную документацию магико-экстатических техник и мировоззрений, отмеченных у всех индоевропейских народов, понадобился бы отдельный том и обширная эрудиция.

К счастью, нам не предстоит решать такую задачу, выходящую за рамки рассматриваемого в данной работе сюжета. Наша роль ограничивается лишь выявлением того, в какой мере различные индоевропейские народы сохраняют следы мировоззрения и техники шаманизма в узком смысле этого термина, то есть оценкой некоторых из основных его признаков: вознесение на Небо, нисхождение в Преисподнюю для возвращения души больного или проводов усопшего, призывание и инкорпорирование «духов» с целью совершения экстатического странствия, «власть над огнем» и т. п.

Подобные следы сохраняются почти у всех индоевропейских народов, и мы их сейчас рассмотрим. Численно их, наверное, намного больше, ибо мы отнюдь не стремимся исчерпать этот список. Все же предварительно

---

* «Один — это неистовство» (*лат.*).

напрашиваются два замечания: повторяя то, о чем уже говорилось в связи с другими народами и другими религиями, скажем, что присутствие одного или нескольких шаманистических элементов в какой-либо из индоевропейских религий не является достаточным основанием, чтобы считать ее пронизанной шаманизмом или имеющей шаманистическую структуру. Следует помнить, что при попытке отличить шаманизм от других магий и техник «первобытного» экстаза шаманистические пережитки, которые можно наскрести тут и там в «развитых» религиях, не должны получать негативную оценку не только сами по себе, но и в целом религия, в которую они интегрированы. На этом положении полезно настаивать, поскольку современная этнографическая литература проявляет тенденцию к трактовке шаманизма скорее как отклонения, смешивают ли его с «одержимостью» или же стремятся высветить черты его вырождения. Как неоднократно было показано в данной работе, часто шаманизм предстает в состоянии разложения, но ничто не заставляет считать эту позднюю фазу показательной для явления в целом.

Следует также обратить внимание на возможность другой ошибки, когда изучение «первобытной» религии начинают с обращения к религии народа, чья история намного богаче культурными обменами, инновациями, творческими поисками. При этом возникает риск недооценить то, во что «история» могла превратить архаическую магико-религиозную модель, в какой мере ее духовное содержание было преобразовано и подверглось переоценкам, и в результате обнаружить в ней все ту же «первобытную» символику. Чтобы показать опасность подобной ошибки, достаточно привести один-единственный пример. Известно, что нередко посвящение в шаманы включает «видения», в которых будущий шаман видит, как его терзают и разбирают по косточкам демоны или души умерших. Сходные же сценарии встречаются в христианской агиографии, а именно в легенде об искушении святого Антония: демоны терзают, убивают, расчленяют святых, поднимают их высоко над землей и т. д. В конечном счете такие искушения равнозначны «инициации», ибо благодаря им святые преодолевают условия человеческого существования, то есть отделяются от профанной массы. Не нужно большой проницательности, чтобы почувствовать разницу в духовном содержании, отличающую эти две «инициационные модели», сколь ни похожими могут они казаться в типологическом отношении. К сожалению, если отличить дьявольские муки, претерпеваемые христианским святым, от испытаний шамана достаточно просто, то различие между этим последним и святым, принадлежащим к нехристианской религии, менее очевидно. Поэтому всегда необходимо иметь в виду, что духовное содержание архаической модели постоянно обновляется. Мы уже сталкивались с множеством шаманских восхождений на Небо, и у нас еще будет повод упомянуть другие. Мы видели также, что речь идет об экстатическом опыте, который сам по себе не содержит никакого «отклонения»; напротив, эта весь-

ма древняя магико-религиозная модель, отмеченная у всех первобытных народов, является вполне связной, «благородной», «чистой» и в конечном итоге «красивой». Поэтому с той точки зрения, с которой мы рассматриваем восхождение шамана на Небо, ничуть не будет пренебрежительным сказать, например, что восхождение Магомета обнаруживает шаманистический след. Тем не менее, вопреки всем типологическим схождениям, нельзя уподобить экстатическое странствие Магомета восхождению алтайского или бурятского шамана. Содержание, значимость и духовная направленность экстатического опыта пророка предполагают определенные сдвиги религиозных ценностей, что не позволяет сводить этот опыт к общим типам вознесения[3].

Эти немногие предварительные замечания напрашивались в начале данной главы, в которой речь будет идти о народах и культурах несравнимо более сложных, чем занимавшие нас до сих пор. У нас очень немного точных знаний о религиозной предыстории и протоистории индоевропейцев, то есть об эпохах, когда духовный горизонт этой группы народов был и впрямь сопоставим с уровнем народов, о которых мы уже говорили. Имеющиеся в нашем распоряжении свидетельства говорят о религиях уже развитых, систематизированных, порой даже застывших. Речь идет о том, чтобы распознать в этой огромной массе мифы, ритуалы или техники экстаза, которые могли бы иметь шаманистическую структуру. Как мы вскоре убедимся, такие мифы, ритуалы и техники экстаза отмечаются в более или менее «чистом» виде у всех индоевропейских народов. Однако мы не думаем, что можно было бы объявить шаманизм доминантой магико-религиозной жизни индоевропейцев. Такая констатация тем неожиданнее, что в целом религия индоевропейцев морфологически сходна с тюркскими: главенство небесного божества, отсутствие или меньшая значимость богинь, культ огня и пр.

Суммарно можно было бы объяснить различие между религиями этих двух групп по степени преобладания в них шаманизма двумя имеющими очень важные последствия фактами. Первый заключается в значительном новшестве индоевропейцев, блестяще выявленном исследованиями Жоржа Дюмезиля: трехчастность богов, хорошо согласующаяся как с особой организацией общества, так и с упорядоченной концепцией магико-религиозной жизни, поскольку божество каждого типа обладает своей особой функцией и соответствующей ей мифологией[4]. Такая систематическая перестройка всей магико-религиозной жизни, уже завершившаяся в своих основных чертах в эпоху, когда протоиндоевропейцы еще не разделились, безусловно, предполагала интеграцию шаманской идеологии и опыта; однако ценой этой интеграции была специализация и в конечном счете ограничение шаманистических сил: им уже не находилось места среди иных сил и других магико-религиозных ценностей. Они уже не были единственными распорядителями экстатических техник и хозяевами всего идеологического горизонта духовной жизни племени.

В таком приблизительно виде мы представляем себе «становление» шаманистических традиций в процессе упорядочения магико-религиозных верований, который завершился уже в эпоху существования индоевропейской общности. В соответствии со схемой Жоржа Дюмезиля, шаманистические традиции в их основных очертаниях должны были бы сгруппироваться вокруг мифического Грозного вседержителя, архетипом которого, похоже, был Варуна[5], Хозяин магии, великий «Вязатель». Это, разумеется, не означает, что все шаманские элементы кристаллизовались единственно вокруг фигуры Грозного вседержителя или что эти шаманские элементы исчерпали все идеологии и техники магии или экстаза в индоевропейской религии. Напротив, существовали магические и экстатические техники, чуждые «шаманской» структуре, например, воинская магия или магия и техники экстаза, связанные с Великими богинями-матерями и земледельческой мистикой, были совсем не шаманистическими.

Второй причиной, которая, как нам представляется, содействовала расхождению индоевропейцев и тюрок в их отношении к шаманизму, могли оказаться влияния восточных и средиземноморских цивилизаций земледельческого и городского типа. Эти влияния прямо или косвенно отражались на индоевропейских народах, по мере того как они продвигались на Ближний Восток[6]. Трансформации, которым подверглось религиозное наследие разных потоков греческих миграций, хлынувших с Балкан на Эгеиду, являются индикатором очень сложного явления ассимиляции и переоценки ценностей, вызванных контактом с культурой земледельческого и городского типа.

Техники экстаза у древних германцев

Некоторые детали религии и мифологии древних германцев сопоставимы с концепциями и техниками североазиатского шаманизма. Вспомним самое разительное: фигура и миф об Одине – Грозном вседержителе и Великом маге (см.: Dumezil 1939: 19 sq., и основная литература)[7] – обладают многими удивительно «шаманскими» чертами[8]. Чтобы усвоить магию рун, Один девять суток висит на дереве («Havamal», 138 sq.). Некоторые германисты усматривали в этом ритуале инициационный ритуал. Хёфлер (Höffler 1934: 234 sq.) даже сравнивает его с инициационным восхождением сибирских шаманов на деревья. Дерево, на котором Один сам себя «повесил», может быть только Космическим древом – Игтдрасилем: это имя означает, впрочем, «конь Игга (Одина)». В скандинавской традиции виселицу именуют «лошадью висельника» (Höffler 1934: 224), а некоторые ритуалы посвящения у германцев включали символическое «вешание» претендента, и этот обычай широко отмечен повсеместно (см. литературу: Ibid.: 225, note 228). Но Один вешает на Игтдрасиле также и своего коня, а распространение этого мифического сюжета засвидетельствовано в Центральной и Северной Азии (см. выше, с. 223).

На Слейпнире, восьминогом коне Одина, его хозяин и даже другие боги (например, Хермод[9]) совершают поездки в ад. А восьминогий конь — это шаманский конь по преимуществу: он встречается у сибирских народов и в других местах (например, у муриа) и всегда в связи с экстатической практикой шаманов (см. ниже, с. 357 и сл.). Правдоподобно поэтому, как предполагает Хёфлер (см.: Höffler 1934: 46 sq., 52), что Слейпнир мог быть мифическим архетипом многоногой «лошади-юбки» («cheval jupon»), играющей важную роль в тайных мужских союзах*. Но это магико-религиозное явление выходит за рамки шаманизма.

Говоря о способности Одина по желанию менять свой облик, Снорри[10] пишет: «...тело его покоится, словно он спит или умер, но он становится птицей или диким зверем, рыбой или драконом и в мгновенье ока переносится в самые отдаленные страны...»** Имеются основания для сопоставления этого экстатического странствия Одина в образах животных с воплощениями в животных шаманов, ибо совершенно так же, как последние сражаются друг с другом в виде быков или орлов, скандинавским традициям ведомы многие схватки между колдунами в образах моржей или других животных. Во время битвы их тела недвижны, как и тело Одина, пока он пребывает в экстазе***. Разумеется, подобные верования встречаются и помимо шаманизма как такового, но их сближение с практикой сибирского шаманства напрашивается тем более, что и другие скандинавские верования говорят о духах-помощниках в образе животных, доступных только взору шаманов (см.: Ellis 1943: 128), а это с еще большей очевидностью напоминает о шаманских идеях. Можно даже задаться вопросом: не представляют ли два ворона Одина — Хугин «мысль» и Мунин «память», весьма мифологизированные, — двух «духов-помощников» в образе птиц, которых Великий кудесник посылает (на шаманский манер!) в четыре конца света?[4*, 5]

---

* Об отношении «кузнец — конь — тайное общество» см.: Höffler 1934: 52 sq. Тот же религиозный комплекс у японцев, см.: Slawik 1936: 695.

** «Сага об Инглингах», VII. Ср. комментарий в: Ellis 1943: 122.

*** См.: «Saga Hjalmthers ok Olvers», XX. Цит. по: Ellis 1943: 123. Ср. там же (p. 124) рассказ о двух колдуньях, которые, пока они лежали безжизненно на «помосте заклинаний» (*seidhjallr*), были замечены далеко в море верхом на ките. Они преследовали лодку одного из героев и намеревались ее утопить, но герою удалось перебить им позвоночник, и именно в этот момент колдуньи падают с помоста и ломают себе спину. В «Saga Sturlangs Starfsama», XII, повествуется о том, как два колдуна бились друг с другом в образе собак, а затем — орлов (см.: Ellis 1943: 126).

4* См.: Ellis 1943: 127. Алоис Клосс перечисляет к тому же среди шаманских атрибутов Одина двух волков, эпитет «Отец», который был дан Одину (*galdrs fadir* = отец магии, «Сны Бальдра», 3, 3), «мотив опьянения» и валькирий; см.: Closs 1936: 665 sq., note 62. Чедуик давно отметила, что валькирии[12] как мифические персонажи ближе к «оборотням», чем к небесным феям, см.: Ellis 1943: 77. Но все эти мотивы необязательно «шаманистические». Валькирии являются психопомпами и порой играют роль «небесных жен» или «женщин-духов» сибирских шаманов; мы уже видели, что этот по-

Тот же Один основал некромантию[13]. На своем коне Слейпнире он отправляется в Хель[14] и велит давно почившей провидице восстать из могилы и ответить на его вопросы («Сны Бальдра»;[15] Ellis 1943: 152). По этому образцу стали практиковать некромантию (см.: Ibid.: 154 sq.), которая явно не относится к шаманизму stricto sensu*, но причастна очень сходному духовному состоянию. Следовало бы также сослаться на советы мумифицированной головы Мимира[16] (см.: «Прорицание вёльвы», 46; «Сага об Инглингах», VII; Ellis 1943: 156), которые заставляют вспомнить гадания юкагиров по черепам предков-шаманов.

Можно стать провидцем, сев на могилу, и стать «поэтом», то есть обрести вдохновение, уснув на могиле поэта (см.: Ellis 1943: 105 sq., 108). Таков же обычай кельтов: *филид*[17] наедался сырого мяса быка, напивался его крови и затем засыпал, завернувшись в его шкуру. Во время сна «незримые друзья» давали ответы на снедавшие его вопросы (O'Rahilly 1946: 323 sq.) или же спали прямо на могиле родственника или предка и становились провидцами (текст см.: Ellis 1943: 109). Типологически эти обычаи сближаются с посвящением или озарением будущих шаманов и колдунов, проводящих ночь рядом с покойником или на кладбище. Основная идея одна и та же: умершим известно будущее, они могут открыть сокровенное и т. п. Видение порой играет сходную роль: в «Саге о Гисли» (XXII q.) поэт демонстрирует определенного рода преимущества перед умершими (см.: Ellis 1943: 74).

Речь не идет о том, чтобы исследовать кельтские и германские мифы и легенды, посвященные экстатическим странствиям в потустороннее и особенно нисхождениям в Преисподнюю. Напомним только, что представления, связанные с посмертным существованием, ни у кельтов, ни у германцев не были лишены противоречий. В их традициях упоминаются разные места, предназначенные для покойников, и в этом они примыкают к верованиям других народов о различиях в посмертной судьбе. Но *Хель*, собственно Преисподняя, расположен, в соответствии с «Речами Гримнира», под одним из корней Игдрасиля, то есть в «Центре мира». Говорится даже о девяти подземных уровнях: один из великанов якобы обрел мудрость, пройдя «девять нижних миров» (см.: Ibid.: 83). Мы снова находим здесь центральноазиатскую космологическую схему семи или девяти уровней Преисподней, соответствующих числу небес. Но самым примечательным нам представляется признание великана: он стал «мудрым», то есть ясновидящим, сойдя в Преисподнюю – нисхождение, которое тем самым вправе рассматриваться в качестве инициации.

В «Речах Гримнира» (XLVIII) Снорри рассказывает, как Хермод на коне Одина Слейпнире отправляется в *Хель* за душой Бальдра**. Такого

следний комплекс выходит за рамки шаманизма и в равной мере причастен как к мифам о женщине, так и к мифам о смерти.

* См. сноску * на с. 265.

** Хермод скачет по «мрачной глубокой ложбине» девять дней и переезжает через мост Гьяллар[17a], выложенный золотом: Ellis 1943: 85, 171; Dumezil 1948: 53.

рода нисхождение в Преисподнюю является чисто шаманским. Как и во многих неевропейских вариантах орфического мифа, в случае Бальдра нисхождение в Преисподнюю не дало ожидаемого результата. «Хроника Норвегии» подтверждает, что такое мероприятие могло считаться возможным: некий шаман пытается вернуть душу внезапно умершей женщины и вдруг сам умирает от жуткой раны в животе. Вмешивается другой шаман, который оживляет женщину. Та позднее рассказала, что видела душу первого шамана, пересекавшего озеро в облике моржа, когда кто-то нанес ему каким-то орудием удар, след которого остался на теле (см.: Ellis 1943: 126).

Один и сам отправляется на своем коне Слейпнире в Преисподнюю, дабы поднять из мертвых *вёльву* и узнать судьбу Бальдра. Третий пример нисхождения мы находим у Саксона Грамматика (см.: «Hist. Dan.», I, 31)[18, 19]. Его героем является Хаддинг[20] – некая женщина, внезапно появившаяся во время обеда, которая предлагает ему сопровождать ее. Они опускаются под землю, минуют мрачную и туманную область, находят утоптанную тропу, по которой идут хорошо одетые люди, затем попадают в солнечную область, где растут разнообразные цветы, приходят к реке и переходят ее по мосту. Им попадаются два воинства, ведущие битву, которую женщина называет вечной: это воины, павшие на полях сражений, продолжают бой*. Наконец они подходят к стене, которую женщина безуспешно пытается преодолеть. Она забивает принесенного ею петуха и перебрасывает через стену: петух оживает, ибо они сразу же слышат его кукареканье за стеной. К сожалению, Саксон Грамматик прерывает на этом свое изложение (см.: Ellis 1943: 172). Но он рассказал достаточно для того, чтобы мы могли распознать в нисхождении Хаддинга, сопровождающего неведомую женщину, хорошо известный мифический мотив: дорога мертвых, река, мост, препятствие для посвящаемого (стена). Петух, оживающий, как только оказывается по ту сторону стены, похоже, указывает на веру в то, что, по крайней мере, некоторые избранники (то есть «посвященные») могут рассчитывать на возможность «возвращения к жизни» после смерти**.

В германской мифологии и фольклоре сохранились и другие рассказы о странствиях в Преисподнюю, в которых также можно обнаружить

---

* Это «Wuttenden Heer» («Неиствующее воинство») – мистическая тема, о чем см.: Meisen 1935; Dumezil 1939: 79 sq.; Höffler 1934: 154 sq.

** Можно было бы сопоставить эту деталь, отмеченную Саксоном Грамматиком, с обрядом захоронения некоего скандинавского вождя («рус»), который в 921 г. наблюдал на Волге арабский путешественник Ахмад Ибн Фадлан[21]. Один из рабов, перед тем как его умертвили, дабы он мог последовать за своим господином, подвергся следующему обряду: его трижды поднимали, чтобы он мог заглянуть за ворота и сообщить об увиденном. В первый раз ему явились родители, во второй – все его родственники, а в третий – его господин, «сидящий в раю». Затем ему дали курицу, раб отсек ей голову и бросил в похоронную ладью (которой вскоре предстояло стать его погребальным костром). Текст и литературу см.: Ellis 1943: 45 sq.

«инициационные испытания» (например, преодоление «огненной стены» и т. п.), но это необязательно нисхождение шаманского типа. Как свидетельствует «Хроника Норвегии», они были известны скандинавским колдунам, а если учесть и другие их переживания, то можно сделать вывод о вполне явном их сходстве с сибирскими шаманами.

Ограничимся здесь указанием на «неистовое воинство», на *берсерков*[22], магическими приемами вызывавших у себя животную «ярость» и превращавшихся в хищников (см.: Dumezil 1939: 79 sq.; 1942: 11 sq.). Эта техника воинского экстаза, отмеченная у других индоевропейских народов и находящая параллели вне европейских культур (см.: Dumezil 1942; Wikander 1938; Widengren 1938: 324 sq.), имеет с шаманизмом stricto sensu [«в строгом смысле»] лишь поверхностное сходство. Инициация воинского (героического) типа по самой своей структуре отличается от шаманской. Магическое превращение в хищника относится к мировоззрению, выходящему за пределы шаманства. Корни этого мировоззрения прослеживаются в охотничьих ритуалах палеоазиатов, и мы увидим (далее, с. 355), какие техники экстаза могут последовать из мистического подражания повадкам животного.

Один, сообщает нам Снорри, знал и использовал магию, именуемую *сейдр*: благодаря ей он мог предвидеть будущее и предсказывать смерть, несчастье или болезнь. Но, добавляет Снорри, это колдовство вызывало такую «мерзость», что люди прибегали к нему не «без стыда»: *сейдр* чаще был достоянием *гюдхьер* («жриц» или «богинь»). И в «Перебранке Локи» Одину вменяется в вину использование *сейдра*, что «недостойно человека» (Stromback 1935: 33, 21 sq.; Runeberg 1947: 7)[23]. Источники говорят о колдунах (*сейдмен*) и колдуньях (*сейдконур*), и известно, что Один научился *сейдру* от богини Фрейи[24] (см.: Vries 1937/2: 71). Следовательно, уместно предположить, что этот вид магии является женским умением; из-за этого он рассматривается как «недостойный мужчины».

Во всех случаях сеансы сейдра, описанные в текстах, представляют нам *сейдкону* или *спакону* («прорицательницу», предсказательницу). Одно из лучших описаний дает «Сага об Эйрике Рыжем»: в распоряжении *спаконы* очень богатое ритуальное одеяние — голубая накидка, украшения, шапка из черного ягненка со вставками из белой кошки. Она также носит жезл и во время сеанса усаживается на достаточно высоком настиле на подушку из куриных перьев (см.: Stromback 1935: 50 sq.; Runeberg 1947: 9 sq.). *Сейдкона* (или *вёльва*, *спакона*) странствует от фермы к ферме, открывая людям будущее и предсказывая погоду, урожай и т. п. При ней находятся пятнадцать девушек и столько же юношей, которые поют хором. Музыка играет важную роль в подготовке экстаза. Во время транса душа *сейдконы* покидает тело и блуждает в пространстве. Чаще всего она воплощается в животного, как показывает эпизод, приведенный выше (с. 307, сноску *).

Многие черты сближают *сейдр* с классическим шаманским сеансом:* ритуальная одежда, роль хора и музыки, экстаз. Но нам не представляется необходимым рассматривать *сейдр* как шаманство stricto sensu:** «мистический полет» — универсальный магический лейтмотив, особенно в европейском колдовстве. Специфически шаманский сюжет — нисхождение в Преисподнюю за душой больного или для проводов покойника, хотя оно и встречается, как мы могли заметить, не является основным элементом в сеансе *сейдра*. Напротив, похоже, что последний сосредоточен на предсказании, то есть проявляет в конечном счете «малую магию».

Древняя Греция

Мы не будем исследовать здесь экстатические традиции, отмеченные в Древней Греции***,[26]. Имеются в виду только те данные, структуру которых можно сравнить с шаманизмом stricto sensu[4*]. Нет смысла рассматривать дионисийские вакханалии по той единственной причине, что классические авторы говорят о нечувствительности вакханок[5*]. Нет смысла анализировать enthusiasmos[6*], различные техники оракулов[7*], не-

---

* Штрёмбак усматривает в *сейдре* шаманство в строгом смысле слова; см. критику Ольмаркса (Ohlmarks 1939a: 390 sq.; 1939b). О следах скандинавского шаманизма также см.: Edsman 1948. Все, что касается концепции магии у скандинавов, см.: Olsen 1935. Добавим, что некоторые черты «шаманства» в широком смысле проглядывают в очень сложной фигуре Локи[25]. Об этом боге см. прекрасную работу Жоржа Дюмезиля (Dumezil 1948). Обернувшись кобылой, Локи произвел от жеребца Свадильфари восьминогого коня Слейпнира (текст см.: Ibid.: 28 sq.). Локи способен принимать различные животные формы: тюленя, лосося и др. Он породил волка и мирового змея. Он также поднимается к небу, облачившись в платье из перьев сокола, но это магическое одеяние принадлежит не ему, а Фрейе (см.: Ibid.: 35, ср. также p. 25, 31). Мы помним, что Фрейя научила Одина *сейдру*, и эта традиция искусства магического полета, которое богиня (или колдунья) преподает божеству (или властителю) сопоставима со сходной китайской легендой (см. ниже, с. 348). Фрейя, искушенная в *сейдре*, владеет магической одеждой из перьев, позволяющей ей летать, подобно шаманам. Локи, похоже, владеет более темной магией, о сущности которой ясно говорят его воплощения в животных.

** См. сноску * на с. 265.

*** Rodhe[27] 1928: 264 sq.; Nilsson 1941. — См. особенно p. 578 sq.

4* См. сноску * на с. 265.

5* См. тексты, систематизированные (Ibid.: 278, note 3).

6* боговдохновенность (*греч.*).

7* Нет ничего «шаманского» в Дельфийском оракуле и пророчестве Аполлона; см. самый последний свод данных и комментарии Пьера Амандри (Amandry: 241–260. — Тексты). Можно ли сопоставить знаменитый дельфийский треножник с помостом германской сейдконы? «Ведь обычно на своем треножнике сидит Аполлон. Пифия только в исключительном случае занимает его место в качестве заместителя своего божества» (Ibid.: 140).

кромантию и представления о Преисподней. Здесь, конечно, можно найти мотивы и техники, аналогичные тем, которые подпитывают шаманизм, но такие совпадения объясняются сохранением в Древней Греции магических представлений и архаических техник экстаза, имеющих почти универсальное распространение. Мы не будем говорить далее о мифах и легендах, относящихся к кентаврам* и к первым целителям и врачам-богам (напр., см.: Kerenyi[28] 1948), хотя эти традиции и позволяют иногда проследить некоторые слабые черты своего рода первичного «шаманства». Но все эти традиции уже интерпретированы, обработаны, рассмотрены. Они являются составной частью сложной мифологии и теологии, предполагают контакты, смешения, сплав с эгейским и даже восточным духовным миром, и их изучение потребовало бы гораздо больше места, чем несколько страниц данного наброска.

Отметим, что целители, прорицатели и экстатические лица, которых можно было бы сравнить с шаманами, не связаны с Дионисом. Дионисийская мистика, похоже, имела совершенно иную структуру: вакхический энтузиазм ничуть не похож на шаманский экстаз. Напротив, некоторые легендарные древнегреческие персонажи, выдерживающие сравнение с шаманством, тяготеют к Аполлону. Считается, что они прибыли в Грецию с севера, из страны гипербореев[29] — родины Аполлона. Таков, например, Абарис: «С золотой стрелой в руках, знаком его происхождения и аполлонической миссии, он идет по миру, устраняя жертвоприношениями болезни, предсказывая землетрясения и прочие бедствия» (Rodhe 1928: 337). В одной из поздних легенд он предстает несущимся по воздуху на своей стреле, наподобие Мусагета[30] (см.: Ibid.: 337, note 1). Стрела, играющая определенную роль в мифологии и религии скифов (см.: Meuli 1935: 161 sq.), является символом «магического полета»**. В связи с этим напомним о присутствии стрелы во многих шаманистических сибирских ритуалах (см., например, выше, с. 149).

С тем же Аполлоном связан Аристей[32] из Проконнеса: он впал в экстаз и бог «схватил» его душу. Он порой одновременно пребывает в местах, далеко отстоящих друг от друга***,[33]. В образе ворона[34] он сопровождал Аполлона (см.: Геродот, IV, 15), что заставляет нас думать о шаманском перевоплощении. Гермотим из Клазоменеса обладал способностью покидать свое тело «на многие годы». Во время этого длительного экстаза он совершал странствия далекие и «...возвращался с пророческим знанием будущего. Наконец враги сожгли его тело, пребывавшее бездыхан-

---

* См. прекрасную книгу Жоржа Дюмезиля (Dumezil 1929), где рассматриваются некоторые «шаманские» в широком смысле слова инициации.

** Другие сходные легенды греков см.: Wolters[31] 1928. О «магическом полете» см. также ниже, с. 325 и сл.

*** См.: Rodhe 1928: 338 sq.; Nilsson 1941: 584. Об «Аримаспейе» — поэме, приписываемой Аристеасу, см.: Meuli 1935: 154 sq.

ным, и его душе никогда уже не возвратиться» (Rohdé 1928: 341, здесь приводятся источники, особенно Плиний «Nat. hist.», VII, 174). Эти экстатические состояния во всех отношениях сходны с шаманским трансом.

Вспомним также историю Эпименида с Крита. Он долго «спал» в пещере Зевса на горе Ида. Там он помолодел и впадал в длительные трансы. Он покинул пещеру, владея «познанием энтузиазма», то есть экстатической техники. Затем «...он стал странствовать по свету, применяя искусство врачевания, предсказывая как экстатический прорицатель будущее, толкуя сокрытое значение прошлого и устраняя в качестве очищающего жреца зло, посланное демонами, чтобы вызвать особо тяжкие преступления» (Rohdé 1928: 342–343)[35]. Уединение в пещере (= нисхождению в Преисподнюю) является классическим инициационным испытанием, но оно необязательно «шаманистическое». С шаманом Эпименида сближают его магическое целительство, способность к прорицаниям и пророчествам.

Прежде чем говорить об Орфее, бросим взгляд на фракийцев и гетов, «самых храбрых и честных среди фракийцев», по словам Геродота (IV, 93). Хотя многие авторы видят в Залмоксисе шамана*, мы не находим никаких оснований для того, чтобы соглашаться с такой трактовкой. Совершавшееся каждые четыре года «отправление вестника» к Залмоксису[37] (Геродот, IV, 94), как и «подземные покои», в которых он исчез на три года, чтобы затем появиться и открыть гетам бессмертие человека (Там же: 95), не заключают в себе ничего шаманистического. Единственная деталь, похоже, указывает на существование у гетов шаманства – сообщение Страбона (VII, 3, 3; с. 296) о мизийских *карнобатаи*, название которых переводится (см.: Pârvan[38] 1926: 162) по аналогии с выражением Аристофана *аэробатаи* «ходящие по облакам» («Облака», ст. 225, 1503), а некоторые исследователи предлагают понимать его как «шествующие в дыму» (Coman 1939: 106). Речь идет, вероятно, о дыме конопли – примитивном средстве экстаза, известном как фракийцам**, так и скифам. Якобы *карнобатаи* были гетскими плясунами и колдунами, прибегавшими к воскурениям конопли для своих экстатических трансов.

Очевидно, что в религии фракийцев были представлены и другие «шаманские» элементы, но не всегда просто их выявить. Приведем все же пример, доказывающий существование идеи и ритуала небесного восхождения по лестнице. Согласно Полиену (см.: «Stratagematon», VII, 22),

---

* См.: Meuli 1935: 163; Closs 1936: 669 sq. О проблематике, связанной с этим божеством, см.: Clemen 1939; Coman 1939; Russu[36] 1947. Недавно была предпринята попытка реабилитировать этимологию Порфирия «божество-медведь» или «божество в медвежьей шкуре», например, см.: Carpenter 1946: 112 sq.: «The cult of the sleeping bear» [«Культ спящего медведя»]. Однако ср.: Nehring 1936: 212 sq.

** Если все же интерпретировать в этом смысле один из пассажей Помпония Мелы (2, 2), который приводится у Роде (см.: Rodhe 1928: 277, note 1). О скифах см. далее.

Косингас, царь-жрец кебреноев и сикаибоев (фракийские племена), грозил своим подданным, что он поднимется по лестнице к богине Гере, дабы пожаловаться ей на их поведение. А символическое восхождение по лестнице на Небо, как мы могли убедиться не единожды, является типично шаманским. Символика лестницы — мы это покажем позже — прослеживается и в других религиях древнего Ближнего Востока и Средиземноморья.

Что касается Орфея, то в мифе о нем обнаруживается много деталей, которые можно сопоставить с идеологией и техникой шаманства. Самой важной из них, естественно, является его спуск в Преисподнюю за душой своей жены Эвридики. По крайней мере, у одной из версий этого мифа отсутствует неудачная концовка (см.: Guthrie 1935: 31). Возможность вырвать кого-либо из Аида подтверждается еще и легендой об Алкестиде. Но Орфею одновременно свойственны и другие черты «Великого шамана»: его искусство врачевателя, его любовь к музыке и к животным, его «чары», его сила прорицания. Даже его характер «культурного героя»* не противоречит лучшим традициям шаманизма — разве «первый шаман» не был ниспослан богами, дабы защитить человечество от болезней и окультурить его. Наконец, последняя деталь мифа об Орфее отчетливо шаманистична: оторванная вакханками и брошенная в Гебр его голова с песнями доплыла до самого Лесбоса. Она стала впоследствии оракулом (см.: Guthrie 1935: 35 sq.)[39], как и голова Мимира. А черепа сибирских шаманов равным образом играют свою роль в гаданиях.

Что касается орфизма как такового, с шаманством его ничто не сближает**, разве что золотые пластинки, обнаруженные в захоронениях, которые долгое время соотносили с орфизмом. Кажется, они скорее связаны с орфизмом пифагорейцев***. Во всяком случае, эти пластинки содержат тексты, указывающие умершим дорогу в потусторонний мир (тексты и комментарии см.: Guthrie 1935: 171 sq.). Они являются своего рода сжатой «Книгой мертвых», и их следует соотнести с похожими текстами, бытующими в Тибете и у мосо (см. далее, с. 333). В этих последних случаях зачитывание у изголовья покойника загробного итинерария равнозначно мистическому сопровождению умершего шаманом-психопомпом. Даже не акцентируя внимания на этом сопоставлении, можно усмотреть в загробной географии орфических пифагорейских пластинок наследие шаманского типа проводов души.

---

* Соответственно упорядоченные тексты см.: Coman 1938. — Музыка (p. 146 sq.), поэзия (p. 153 sq.), магия, медицина (p. 157 sq.).

** См.: Macchioro 1930: 291 sq. — Религиозная атмосфера, в которой формировался орфизм, сравнивается с «Ghost-dance religion» [«религия пляски духов»] и другими популярными экстатическими движениями; но это лишь искаженное акцентирование отношений с шаманизмом как таковым.

*** См.: Cumon 1949: 249 sq., 406. О проблеме в целом см.: Kerenyi 1950.

Достаточно ограничиться упоминанием психопомпа Гермеса – образ этого божества слишком сложен для того, чтобы сводить его к «шаманистическому» проводнику в Преисподнюю*. Что касается «крыльев» Гермеса, символа магического полета, то смутные свидетельства вроде бы подтверждают, что некоторые колдуны говорили о наделении крыльями души покойников, чтобы дать им возможность вознестись на небеса (см.: Арнобий, 2, 33; Cumont 1949: 294). Но здесь мы имеем дело с древней символикой птицы-души, усложненной и видоизмененной разнообразными современными толкованиями восточного происхождения, связанными с солярными культами и идеей вознесения-апофеоза**.

Аналогичным образом ничуть не обладают шаманской структурой нисхождения в Преисподнюю, отмеченные в греческой традиции***, – от самой известной, относящейся к инициационному испытанию Геракла[40], вплоть до легендарных предприятий Пифагора (см.: Levy 1927: 79 sq.) и «Зороастра» (см.: Bidez, Cumont/1: 158 (тексты))[41]. Можно привлечь здесь экстатический опыт Эра, памфилийца, сына Армения, изложенный Платоном (см.: «Государство» 614 B и сл.): «убитый» на войне Эр ожил на двенадцатый день, уже лежа на костре, и рассказал о том, что видел на том свете. В этом рассказе усматривали влияния восточных верований и идей[4*]. Как бы то ни было, каталептический транс Эра сходен с шаманским, а его экстатическое странствие в потустороннем мире напоминает не только «Арта-Вираф»[42], но также многие «шаманские» переживания. Среди прочего, Эр видел цвета неба и центральную ось – судьбы людей, предустановленные звездами (см.: «Государство», 617 D – 618 C). Можно было бы сопоставить его экстатическое видение с астрологическими предсказаниями в мифах восточного происхождения, с Древом жизни или «Небесной книгой», на листьях и страницах которых занесены судьбы людей. Символика «Небесной книги», содержащей судьбы и открываемой богом властителям и пророкам во время их вознесения на Небо, является очень древней и распространена на Востоке[5*].

---

* См.: Raingeard 1935. О перьях Гермеса см. p. 389 sq.

** См.: Bickermann 1929; Kroll 1931; Pippidi 1939: 159 sq.; 1947–1948. – Эта проблема выходит за рамки нашей темы, но мы попутно осветили ее, чтобы напомнить, что архаичная символика (в данном случае «полет души») может быть открыта заново или усвоена учениями, имеющими оттенок новизны.

*** Обо всем этом см.: Kroll 1932: 363 sq. В этой же работе Кроль рассматривает восточные и иудео-христианские предания о нисхождении в Преисподнюю, которые обнаруживают лишь очень смутное сходство с шаманизмом stricto sensu [«в строгом смысле»].

4* О состоянии вопроса и дискуссии по этой проблеме см.: Bidez: 43.

5* См.: Widengren 1950. В Месопотамии сам царь (в качестве помазанника) во время вознесения принимал от бога таблички с «Небесной книгой» (см.: Ibid.: 7 sq.); в Израиле скрижали закона от Яхве принял Моисей (см.: Ibid.: 22 sq.).

Следует соизмерять, до какой степени можно реинтерпретировать древний миф или символ: в видении Эра космическая ось становится веретеном Необходимости[43], а астрологическая судьба занимает место «Небесной книги». Отметим, однако, что «положение человека» остается неизменным: познание законов, управляющих космосом и жизнью, становится возможным Эру, памфилийцу, в результате того же экстатического странствия, в точности как у шаманов и мистиков в первобытных культурах. К познанию таинства судьбы и посмертного существования его привело экстатическое видение. Огромный разрыв, отделяющий шаманский экстаз от созерцания Платона, всё историческое и культурное их размежевание ничуть не меняют структуру такого осмысления высшей реальности. Только переживая экстаз, человек со всей полнотой утверждает свое положение в мире и свою конечную судьбу. Возможно, даже чуть ли не допустимо говорить о некоем архетипе «экзистенциального сознания», присутствующего как во время экстаза первобытного мистика, так и в переживании Эра, памфилийца, и всех прочих визионеров древнего мира, познавших уже здесь, на этом этапе, посмертную судьбу человека*.

Скифы, народы Кавказа, иранцы

Геродот (IV, 71) оставил нам хорошее описание похоронных обычаев скифов. После похорон прибегали к очищению: бросали коноплю на раскаленные камни и вдыхали дым; «наслаждаясь такой паровой баней, скифы громко вопят от удовольствия» (IV, 75)[44]. Карл Мейли** очень удачно показал шаманскую природу этого очищения после похорон: культ мертвых, использование конопли, парильня и «вопли» действительно составляют специфический религиозный комплекс, целью которого мог быть только экстаз. Мейли (см.: Meuli 1935: 124) приводит в связи с этим камлание у алтайцев, описанное Радловым (см. выше, с. 186), во время которого шаман сопровождал в Преисподнюю душу женщины, скончавшейся сорока днями ранее. Шаман-психопомп не отмечен в описании Геродота — он говорит лишь об очищении при захоронении. Но подобного рода ритуалы очищения у многих тюркских народов совпадают с препровождением шаманом покойника к новому местообитанию — в Преисподнюю.

---

* Вильгельм Мустер (Muster 1948) попытался сопоставить с шаманизмом веру в потустороннее и странствия в Преисподнюю у этрусков. Непонятно, какой интерес может иметь определение в качестве «шаманистических» идей и фактов, относящихся к магии в целом и к разнообразным мифологиям смерти.

** См.: Meuli 1935: 122 sq. Э. Роде уже отмечал экстатическую роль конопли у скифов и массагетов (см.: Rohdé 1928: 277, note 1).

Мейли обращает также внимание на «шаманскую» структуру скифских представлений о загробной жизни, на таинственный «женский недуг», который, по сообщаемой Геродотом легенде (I, 105), превращал некоторых из них в «энареев»[45], что швейцарский ученый сопоставляет с изменением пола у сибирских и североамериканских шаманов*, с шаманскими корнями «Эпоса об аримаспах» и эпической поэзии в целом. Обсуждение этого сюжета мы оставляем более компетентным исследователям. Одно, по крайней мере, несомненно: скифам были известны шаманство и экстатическое опьянение, вызываемое дымом конопли. Как мы видели, использование конопли для достижения экстаза отмечено также у иранцев, и именно иранское название конопли служит в Центральной Азии и Сибири для описания мистического опьянения.

Известно, что кавказские народы, и особенно осетины, сохранили многие мифологические и религиозные традиции скифов**. А концепция потустороннего у ряда кавказских народов близка к иранской, в частности, в том, что касается прохождения умершим по тонкому, как волос, мосту, мифа о Мировом древе, чья вершина задевает небо и из-под которого бьет волшебный источник, и пр.***. С другой стороны, предсказатели, ясновидцы и некроманты-психопомпы играют определенную роль у грузинских горных племен. Главнейшими среди этих колдунов и экстатических личностей являются мессулете (messulethe): по большей части это женщины и девушки. Основная их функция — сопровождать умерших на тот свет; но они могут также воплощаться в них, и тогда покойники вещают их устами. Психопомпы или некромантки, *мессулете* исполняют свою задачу, впадая в транс[4*]. Эта совокупность черт странным образом напоминает алтайское шаманство. В какой мере такое по-

---

* См.: Meuli 1935: 127 sq. Как указывает Мейли (см.: Ibid.: 131, note 3), В.Р. Холлидей еще в 1910 г. предлагал воспринимать «энареев» в свете магического перевоплощения сибирских шаманов в женщину. Ср. также трактовку Жоржа Дюмезиля (Dumezil 1946).

** См.: Dumezil 1930; и в целом четыре его тома «Юпитер, Марс, Квирин» (Dumezil 1940–1948).

*** См.: Bleichsteiner 1936: 467 sq. У осетин «...умерший, попрощавшись с близкими, вскакивает на коня. Вскоре он встречает на своем пути разных стражников, которым должен дать несколько лепешек — тех самых, которые позаботились положить ему в могилу. Затем он прибывает к реке, через которую вместо моста перекинута простая жердь... под ногами праведного, или скорее правдивого, жердь становится шире, крепче и превращается в чудесный мост...» (Dumezil 1930: 220–221). «Несомненно, потусторонний "мост" восходит к маздеизму, как и "узкий мост" у армян, "мост как волосок" у грузин. Все эти жерди, волоски и пр. обладают чудесной способностью увеличиваться перед душой праведного и уменьшаться перед грешной душой до размеров лезвия меча» (Ibid.: 202). См. также ниже (с. 318 и сл.).

4* См.: Bleichsteiner 1936: 470. Эти факты напоминают о функциях индонезийских «плакальщиц».

ложение вещей отражает верования и техники «европейских иранцев», то есть сарматов и скифов, решить трудно[46].

Мы отметили поразительное сходство представлений о загробном существовании кавказских народов и иранцев. Действительно, мост Чинвад играет основную роль в иранской погребальной мифологии:* прохождение через него в какой-то мере определяет судьбу души. И этот переход является трудным испытанием, соответствующим по своей структуре инициационным испытаниям. Мост Чинвад «подобен многогранному бруску» («Датастан-и Деник», 21, 3)[48] и разделен на множество проходов: для праведных он шириной в девять копий, для святотатцев он у́же «лезвия бритвы» («Денкарт» IX, 20, 3)[49]. Мост Чинвад находится в Центре мира. В «середине земли» на «высоту 800 человеческих ростов» («Бундахишн», 12, 7)[50] возвышается Чакат-и Датик или «Пик суда», и Чинвад ведет от Албурза[51] до Чакат-и Датика, чем еще раз подтверждается, что мост соединяет в «Центре» землю и небо. Под мостом Чинвад открывается вход в Преисподнюю («Видевдат», 3, 7): традиция представляет его как продолжение Албурза («Бундахишн», 12, 8)[52].

Перед нами «классическая» космологическая модель трех областей мира, связанных центральной осью (столб, древо, мост и пр.). Шаманы легко переходят из зоны в зону. Умершим на своем пути в потустороннее предстоит пройти по мосту. Мы неоднократно наталкивались на этот загробный мотив, и это еще не всё. Важным в иранской традиции (по крайней мере, в том виде, в каком она существует после реформы Заратуштры) является то, что при переходе моста завязывается своего рода сражение между демонами, силящимися сбросить душу в ад, и духами-защитниками (призванными, кстати, с этой целью родственниками умершего), которые им противостоят, — это Арштат, «водитель земных и небесных существ», и добрый Вайю**, [53]. На мосту Вайю поддерживает души набожных; души умерших также помогают им пройти (см.: Soderblom 1901: 94 sq.). Исполняемая добрым Вайю функция психопомпа могла бы отражать «шаманистические» представления.

В «Гатах» переход через мост Чинвад упоминается трижды (45, 10–11; 51, 13)[54]. В двух первых пассажах Заратуштра, согласно комментарию Х.С. Нюберга***, [55], сам о себе говорит как о психопомпе: те, кто объединятся вокруг него в экстазе, легко перейдут через мост; безбожники, его противники, «навсегда останутся гостями дома Зла» (перевод Дюшен-

---

* См.: Soderblom 1901: 92 sq.; Nyberg[47] 1931: 119 sq.; 1938: 180 sq.

** О Вайю см.: Nyberg 1938: 188 sq.; Wikander 1941; Dumezil 1947: 69 sq. Ссылка на эти три важные работы предназначена заострить внимание читателя на обобщающем характере нашего изложения: в действительности функции Вайю более нюансированы, и его образ явно сложнее.

*** Nyberg 1938: 182 sq. Умерший встречает у моста красивую деву с двумя псами («Видевдат», 19, 30) — индо-иранский загробный комплекс, обнаруживающийся и в других традициях.

Гийемена). Действительно, мост — не только проход для умерших; он кроме того — и мы не раз наблюдали это — путь для пребывающих в экстазе. Именно в экстазе Арта-Вираф прошел по мосту Чинвад во время своего мистического странствия. По мнению Нюберга, Заратуштра мог быть экстатической личностью, очень напоминающим «шамана» по своему религиозному опыту[56]. Шведский ученый полагает найти в термине «Гат» *мага* доказательство того, что Заратуштра и его последователи вызывали экстатическое переживание ритуальными песнями, которые исполняли хором в освященном замкнутом пространстве (см.: Nyberg 1938: 157, 161, 176 etc.). В этом священном месте (*мага*) открывалась возможность общения между Небом и Землей (Там же: 157), то есть в соответствии с общераспространенной диалектикой (см. наш «Трактат» — Eliade 1949b: 157), священное пространство становилось «Центром». Нюберг настаивает на том, что это общение имело экстатический характер, и сравнивает именно мистический опыт «певцов» с шаманизмом как таковым. Данная интерпретация восстановила против себя большинство иранистов*. Отметим все же, что сходство между экстатическими и мифологическими элементами, вычленяемыми в религии Заратуштры, с одной стороны, и представлениями и техниками шаманизма — с другой, относятся к более широкому комплексу, ничуть не обусловливающему «шаманистскую» структуру религиозного опыта Заратуштры. Священное пространство, особая роль пения, мистическое или символическое общение между Небом и Землей, инициационный или загробный мост — все эти разнообразные элементы, оставаясь неотъемлемой частью азиатского шаманства, предшествуют ему и выходят за его пределы.

Во всяком случае, шаманский экстаз, вызываемый воскурением конопли, был известен в древнем Иране. *Банга* (Bangha) не упоминается в «Гатах», но во «Фраварти-яште» сообщается о некоем Пуру-банга (Pourubangha), «владельце обильной конопли» (Nyberg 1938: 177). В «Яште» (19, 20) об Ахура-Мазде говорится, что он «без транса и без конопли» (Там же: 177), а в «Видевдате» конопля демонизируется (Там же: 177). Это, как нам представляется, доказывает полную враждебность к шаманскому опьянению, которое предположительно практиковалось иранцами и, возможно, в тех же масштабах, что и у скифов. Несомненно, что Арта-Вираф пережил свое видение после того, как употребил напиток из вина и «наркотика Виштаспы», усыпившего его на семь суток**. Его сон более всего напо-

* См. не всегда убедительные замечания Отто Пауля (Paul 1940: 227 sq.) и Вальтера Вюста (Wüst 1940). Также ср.: Menasce 1944. — Особенно p. 182 sq.; Duchesne-Guillemin[57]: 140 sq. Напомним, что Штиг Викандер (Wikander 1938: 64 sq.) и Г. Виденгрен (Widengren 1938: 342 sq.) удачно осветили существование у иранцев «мужских союзов», инициационная и экстатическая структура которых напоминает германских *берсерков* и ведических *марья* (marya).

** Мы следуем переводу М.А. Бартелеми (Barthelemy).

минает шаманский транс, ибо, сообщает нам «Арта-Вираф», «душа Вирафа покинула тело и отправилась к мосту Чинват над Чакат-и Датиком. По истечении семи суток она вернулась и вошла в тело» (гл. III, с. 10 – пер. Бартелеми). Вираф, как Данте, посетил все места маздаистского рая и ада, присутствовал при мучениях безбожников и видел воздаяния праведным. В этом отношении его загробное странствие сопоставимо с рассказами о шаманских нисхождениях, в которых, как мы видели, также упоминается о наказаниях грешников. Картина Преисподней у центральноазиатских шаманов, вероятно, испытала влияние восточных идей, и прежде всего иранских. Но это не означает, что шаманское нисхождение в Преисподнюю восходит к некоему экзотическому влиянию: восточное воздействие лишь доработало и разукрасило драматический сценарий наказания. Под восточным влиянием обогатились сами *рассказы* об экстатических странствиях в ад, экстаз же существовал задолго до этого влияния (и действительно, в архаических культурах мы находили техники экстаза там, где невозможно подозревать влияние Древнего Востока).

Итак, и не решая вопроса о предполагаемом «шаманском» опыте самого Заратуштры, нельзя сомневаться в том, что самая простая техника экстаза – опьянение коноплей – была известна древним иранцам. Ничто не запрещает допускать, что иранцам были ведомы также и другие элементарные составляющие шаманства, например, магический полет (отмеченный у скифов?!) или восхождение на небеса. Арта-Вираф, сделав «первый шаг», достиг звездной ступени, «вторым шагом» он достиг лунной ступени, «третий шаг» привел его к свету, который он называет «величайшим из величайших», «четвертый шаг» – к сияющему Гаронману[58] (гл. VII, с. 19 и сл.). Какой бы ни была космология, навязываемая этим небесным восхождением, ясно, что символика «шагов» – и с такой же мы сталкивались в мифе о рождении Будды – очень точно охватывает «ступени» или зарубки шаманского дерева. Этот символический комплекс тесно связан с ритуальным восхождением на Небо. А мы неоднократно уже отмечали, что такие восхождения присущи шаманству.

Важность опьянения, обеспечиваемого коноплей, подкрепляется, с другой стороны, широким распространением иранского термина в Центральной Азии. Иранским словом *bangha*, обозначающим коноплю, стали именовать в некоторых угорских языках как преимущественно шаманский гриб Agaricus muscarius [= мухомор] (который как раз используется в качестве дурманящего средства до или во время камлания), так и само опьянение*. Ср., например, мансийск. *pankh* «гриб» (Agaricus muscarius), мордов. *panga*, *pango*, марийск. *pongo* «гриб». В северных говорах мансийского pankh обозначает также «опьянение, пьянство». Гимны божествам тоже упоминают об экстазе, вызванном одурманиванием грибами (Munkaczi 1907: 344). Подобные констатации доказывают, что магико-

* Munkacsi[59] 1907. Этой ссылкой я обязан любезности Штига Викандера.

религиозный престиж одурманивания для достижения экстатического состояния имеет иранские корни. В дополнение к другим иранским влияниям в Центральной Азии, к которым мы еще вернемся, *bangha* показывает, до какой степени доходил религиозный авторитет Ирана. Возможно, техника шаманского одурманивания у угров имеет иранское происхождение. Но что это доказывает применительно к местной шаманской практике? Наркотики являются лишь грубым заменителем «чистого» транса. Мы уже имели возможность отметить у многих сибирских народов следующий факт: одурманивание (алкоголь, табак и пр.) — недавнее новшество, и оно выдаёт своего рода упадок шаманской техники. При помощи одурманивания наркотиками пытаются *имитировать* то духовное состояние, которого уже иначе достичь не в силах. Упадок или, следовало бы добавить, огрубление мистической техники. В древней и современной Индии, по всему Востоку постоянно встречается это странное сочетание «трудных путей» и «легких путей» достижения мистического экстаза или любого другого решающего переживания.

Затруднительно разграничивать в мистических традициях исламизированного Ирана то, что составляет национальное наследие и что вызвано влиянием ислама или Востока. Но несомненно, что множество легенд и чудес персидской агиографии относится к универсальному магическому фонду и, в частности, к шаманизму. Достаточно перелистать два тома «Святых вертящихся дервишей» К. Юара, где на каждом шагу сталкиваешься с чудесами в самых лучших традициях шаманства: вознесения, магические полеты, исчезновения, шествия по водам, исцеления и т. п.*. С другой стороны, следует также напомнить о роли гашиша и других наркотиков в исламской мистике, хотя самые чистые из святых не прибегали к таким суррогатам**.

---

* См.: Huart 1918/1.; 1922/2: знание о далеких событиях (Ibid./1: 45), аура, исходящая от тела святого (1, p. 37 sq., 80), левитация (1, p. 209), невосприимчивость к огню («сеид, выслушав указания шейха и уразумев их смысл, стал столь невосприимчив к огню, что ступал обеими ногами в жар костра и брал рукой раскаленные угли...» — 1, p. 56: в этом рассказе можно узнать шаманскую «власть над огнем»), волшебник запускает юношу в полет, и шейх его удерживает в воздухе (1, p. 65), внезапное исчезновение (1, p. 80), невидимость (2, p. 131), вездесущность (2, p. 173), хождение по воде, касаясь ногами ее поверхности (2, p. 336), вознесение и полет (2, p. 345) и т. д. Профессор Фриц Майер из Бале (Bale) сообщил мне, что, по еще не изданной биографии Амина Ахмада Рази, составленной в 1594 г., считалось, что святой Кутбаддин Хайдар (XII в.) нечувствителен к огню и очень сильному холоду; кроме того, его часто видели на крышах и вершинах деревьев. Шаманский смысл восхождения на дерево хорошо известен.

** Начиная с XII в. в некоторых мистических персидских орденах ощущается распространение дурманящих средств (гашиша, опиума), см.: Massignon[60] 1922a: 86, sq. *Ракс* — экстатический «танец» во время радений, *танзик* — «разрывание одежд» в момент экстаза, *назар ила-л-мурд* — «платонический взгляд», весьма подозрительная форма экстаза посредством эротического торможения — все это лишь некоторые из сви-

Наконец, по мере распространения ислама среди тюрок Центральной Азии некоторые шаманистические элементы были ассимилированы мусульманской мистикой*. Профессор Кёпрюлю[61] напоминает, что «в соответствии с легендой Ахмад ал-Йасави и некоторые его дервиши обладали способностью летать» (Kopruluzade 1921: 9). Аналогичные легенды рассказывали о святых *бекташийа*[62] (см.: Ibid.). Барак-баба — основатель ордена, чьим отличительным знаком была «двурогая прическа», появлялся на людях верхом на страусе, и легенда гласит, что «по воле своего седока страус некоторое время летал» (Ibid.: 16–17). Возможно, подобные детали и впрямь возникли под влиянием тюрко-монгольского шаманизма, как утверждает ученый-тюрколог. Однако легкостью превращения в птицу характеризуются все типы шаманизма — как тюрко-монгольский, так и арктический, американский или индейский и океанийский. Что касается страуса из легенды о Барак-бабе, то можно задаться вопросом, не указывает ли это скорее на южное происхождение.

Древняя Индия: ритуал восхождения

Вспомним о важности березы в тюрко-монгольских верованиях и особенно в шаманизме. Береза или столб с семью–девятью зарубками символизирует Мировое древо, и, следовательно, считается, что он расположен в «Центре мира». Вскарабкавшись на него, шаман попадает на самое высокое небо и предстает перед Бай Ульгенем.

Ту же символику мы находим в брахманистском ритуале, также относящемся к церемониальному восхождению до самого обиталища богов. Действительно, «жертвоприношение имеет лишь одну прочную точку опоры, единственное местопребывание — небесный мир» («Шатапатха-брахмана», VIII, 7, 4, 6); «жертвоприношение одиноко на ладье перехода» («Айтарея-брахмана», III, 2, 29);[63] «жертвоприношение в целом — это судно, отправляющееся на Небо» («Шатапатха-брахмана», IV, 2, 5, 10)**. Техника ритуала — это *дурохана* (durohana)*** — «трудное восхождение», ибо оно предполагает вознесение вплоть до Мирового древа.

И впрямь, жертвенный сосуд (*йупа*) сделан из дерева, уподобленного Мировому древу. Сам жрец в сопровождении дровосека выбирает его в

детельств транса, вызываемого наркотиками. Можно было бы увязать эти элементарные приемы экстаза как с доисламскими мистическими техниками, так и с некоторыми извращенными индийскими техниками, которые, предположительно, повлияли на суфизм (см.: Ibid.: 87).

* См.: Kopruluzade 1929; см. также рецензию на его книгу, опубликованную на турецком языке (Konstantinople, 1919), о «первых мистиках в турецкой литературе» см.: Bouvat.

** Ср. тексты, систематизированные Сильвеном Леви (Levi 1898: 87 sq.).

*** О символике *дуроханы* см. нашу статью (Eliade 1947a).

джунглях (Там же, Ш, 6, 4, 1 и пр.). Когда его рубят, жрец, приносящий жертвы, причитает: «Своей вершиной не вспори неба, своей серединой не порань воздух...» (Там же, Ш, 6, 4, 13; «Тайттирия-самхита»[64], I, 3, 5 и пр.). Жертвенный сосуд становится своего рода мировым столпом: «Выпрямись, о *ванаспати* (господин леса), на вершине Земли!» – так обращаются к нему в «Ригведе»[65] (Ш, 8, 3). «Своей верхушкой ты держишь небо, своей серединой наполняешь воздух, своими ногами укрепляешь землю», – провозглашает «Шатапатха-брахмана» (Ш, 7, 1, 14).

По мировому столпу жертвователь поднимается на небо – один или вместе со своей супругой. Установив лестницу перед сосудом, он говорит жене: «Пошли, поднимемся на небо!» Женщина отвечает, «Поднимемся!» Они трижды обмениваются этими ритуальными словами (Там же, V, 2, 1, 9 и пр.). Поднявшись наверх, жертвователь касается навеса и, раздвинув руки наподобие птичьих крыльев, восклицает: «Я коснулся неба, я стал бессмертным!» («Тайттирия-самхита», I, 7, 9, 2 и пр.). «Впрямь, жертвующий ставит себе лестницу и мост для достижения небесного предела» (Там же, VI, 4, 2).

Жертвенный сосуд – это Axis Mundi*, и так же, как первобытные народы посылают небу жертвоприношения, используя отверстие для дыма или центральную опору своего жилища, ведическая *йупа* служила «транспортным средством для жертвоприношений» («Ригведа», Ш, 8, 3). Ему адресуют молитвы вроде этих: «О древо, дай приношению дойти до Неба!» (Там же, I, 13. 11); «О древо, пусть жертва направится к богам!» (Там же).

Можно напомнить также орнитологическую символику шаманской одежды и многочисленные примеры магического полета у сибирских шаманов. Сходные представления встречаются в древней Индии: «Жертвующий становится птицей, возносится к небесному пределу», утверждает «Панчавимша-брахмана»[66] (V, 3, 5) (Цит. по: Coomaraswamy 1939: 47). Многие тексты упоминают о крыльях, коими следует обладать, дабы достичь вершины Древа («Джайминия-брахмана», Ш, 13, 9)[67], о «гусе, чье местопребывание в лучах света» («Каушитака-упанишада» [68], V, 2), о жертвенной лошади, в образе птицы уносящей жертвующего до самого неба (Махидхара на «Шатапатха-брахману», XIII, 2, 6, 15) и пр.** И, как мы вскоре увидим, традиция магического полета обильно представлена в древней и средневековой Индии и всегда связана с святыми, йогами и колдунами.

«Забраться на дерево» стало в брахманистских текстах вполне употребительным образом духовного вознесения***. Та же символика сохра-

---

* Мировая ось (*лат.*).

** Ср. другие тексты, собранные Кумарасвами (Ibid.: 8, 46, 47 и др.); также см.: Levi 1898: 93. Разумеется, тем же путем следуют после смерти, см.: Ibid.: 93 sq.; Güntert 1923: 401 sq.

*** См., напр., тексты, указанные Кумарасвами (Coomaraswamy 1939: 7, 42 etc.); также см.: Mus 1935/1: 348.

нилась в фольклорной традиции, где ее смысл не всегда прозрачен (Tawney[69], Penzer 1923/1: 153; 2: 387; 8: 68 sq. etc.).

Шаманского типа вознесение на Небо встречается в легендах о рождении Будды. «Едва он родился, — сообщает «Маджхима-никая» (III, 123), — Бодхисатва стал подошвами на землю и, обернувшись на север, под защитой белого зонтика сделал семь шагов. Он осмотрел кругом все края и сказал своим бычьим голосом: "Я самый высокий в мире, я самый лучший в мире, я самый старший в мире; это мое последнее рождение; отныне для меня не будет новых существований"». Семь шагов привели Будду к вершине мира. Как и алтайские шаманы, преодолевающие семь или девять зарубок на ритуальной березе, чтобы достичь последнего неба, Будда символически проходит семь космических ступеней, которым соответствуют семь планетарных небес. Не имеет смысла добавлять, что древняя космологическая модель шаманистического (и ведического) восхождения предстает при этом обогащенной тысячелетними метафизическими спекуляциями индусов. Эти *семь шагов* Будды ведут уже не в «мир богов» и ведического «бессмертия» — они означают преодоление условий человеческого существования. Действительно, высказывание «я самый высокий в мире» («aggo ham asmi lokassa») обозначает не что иное, как запредельность Будды в пространстве, равно как выражение «я самый старший в мире» («jettho'ham asmi lokassa») означает его надвременность. Ибо, достигнув космической вершины, Будда достигает «Центра мира», а поскольку творение началось в «Центре» (= вершине), то Будда становится *современником начала мира**.

Представление о семи небесах, которые имеет в виду «Маджхима-никая», восходит к брахманизму, и, вероятно, мы имеем дело с влиянием вавилонской космологии, сказавшейся также, хотя и косвенно, на алтайских и сибирских космологических воззрениях. Но буддизму известна также космологическая модель девяти небес[70], к тому же глубоко «интериоризованных», ибо четыре первых неба соответствуют четырем *дхьянам* (jhanas), четыре других — четырем *суддхаваса* (sattavasa), а девятое, и последнее, небо символизирует нирвану**,[71]. Каждое из этих небес оказывается соотнесенным с одним из божеств буддийского пантеона, олицетворяющим одновременно определенную ступень йогической медитации.

---

* Дальнейшее обсуждение этого момента рождения Будды здесь неуместно, но мы должны были попутно упомянуть о нем, чтобы показать, с одной стороны, многозначность первобытной символики, что делает ее постоянно открытой для новых интерпретаций, и дабы уточнить, с другой стороны, что пережиточность «шаманистической» модели в развитой религии отнюдь не предполагает сохранение ее исходного значения. Это замечание относится, разумеется, и к различного рода вознесениям в мистике христианства и ислама. См. также нашу статью «Sapta padani kramati...» (Eliade 1948a) и «Семь шагов Будды» (Eliade 1950a).

** См.: Kirfel 1920: 190 sq. Девять небес известны также по «Брихадараньяка-упанишада» (III, 6, 1), см.: Ruben 1939b: 169. Об отношении, существующем между кос-

Мы же знаем, что у алтайцев все семь или девять небес населены разнообразными богами и полубогами, с которыми шаман встречается и беседует при своем восхождении. На девятом небе он оказывается перед Бай Ульгенем. Очевидно, что буддизм связан уже не с символическим восхождением на Небо, а с глубиной созерцания и тем самым с «шагами» к окончательному высвобождению. (Представляется все же, что буддийский монах достигает после смерти того небесного уровня, до которого он дошел своими йогическими упражнениями, тогда как Будда достиг нирваны; ср. также: Ruben 1939b: 170.)[72]

Древняя Индия: «магический полет»

Жертвователь-брахман поднимается на небо по ритуальной лестнице. Будда возносится над космосом, символически преодолевая семь небес. Благодаря медитации йог-буддист осуществляет вознесение сугубо духовного характера. Типологически все эти деяния принадлежат к единой структуре: каждое в свойственной ему сфере особым образом указывает на преодоление профанного мира и на достижение мира богов, или Сущего, или же абсолюта. Выше мы показали, каким образом можно классифицировать подобного рода действия в шаманистических традициях вознесения на Небо. Единственная заметная разница заключается в интенсивности шаманского переживания, включающего, как нам известно, экстаз или транс. Но древней Индии также был знаком экстаз, открывающий возможность вознесения и магического полета. Длинноволосые «экзальтированные» *муни* «отшельники»)* категорически заявляют в «Ригведе» (X, 136): «Опьяненные экстазом, мы взошли на колесницу ветра. Вы смертные, вам дано воспринимать только наши тела... Кто в экстазе, тот — скакун ветра, друг бога грозы, понукаемый богами...» Вспомним, что алтайского шамана называют «конем» и что, например, у бурят важную роль играет палка, увенчанная конской головой, которая к тому же именуется «конем». Экстаз, вызываемый звучанием бубна или пляской верхом на палке с конской головой (разновидности hobby horse**), уподоблен фантастической скачке в небеса. Как мы увидим, у некоторых неарийских обитателей Индии еще и сегодня колдуны пользуются деревянной лошадкой или палкой с конской головой во время экстатических плясок.

мологическими моделями и степенями медитации, см.: Mus 1935. Также см. нашу «Йогу» (Eliade 1948b: 305 sq.), особенно дополнительную литературу в новом издании книги.

* Об этих *муни* см.: Arbman: 298 sq. Там же о магико-религиозной символике длинных волос (p. 302). Напомним о «змеях» на одежде сибирских шаманов (см. выше, с. 146 и сл.). О древнейшем ведическом экстазе см.: Hauer 1922: 116 sq., 120; и в нашей «Йоге» (Eliade 1936: 102 sq.).

** деревянная лошадка (*англ.*).

В том же гимне «Ригведы» (X, 136) сказано, что «боги вошли в них...». Речь идет о своего рода мистической одержимости, сохраняющей высокую духовную значимость даже в среде неэкзальтированной (свидетельство «Брихадараньяка-упанишады», III, 3–7). *Муни* «обитает у двух морей – на востоке и на западе... Он идет путем Апшары, Гандавра, диких животных...» (Там же). «Атхарваведа»[73] восхваляет также ученика, исполненного магической силы аскезы (*tapas* [«космический жар», «аскетизм»]): «В мгновенье ока проходит от восточного моря к северному». Этот надчеловеческий опыт, уходящий корнями в шаманский экстаз*, сохранился в буддизме, и он играет значительную роль в техниках йоги и тантризма**.

Вознесение и магический полет занимают первоочередное место в народных верованиях и мистических техниках Индии. И впрямь, подняться вверх, летать, как птицы, вмиг преодолевать огромные расстояния – таковы некоторые волшебные способности, которые буддисты и индуисты приписывают *архатам*, царям и колдунам. Существует множество легенд о летающих царях и колдунах***. Волшебной Анаватапты могли достичь только те, кто обладал сверхъестественной силой полета. Будда и святые буддистов попадали в Анаватапту в мгновенье ока, подобно тому как в индуистских легендах *риши* («провидцы, мудрецы») летали в божественную и загадочную страну севера Шветадвипа (Cvetadvipa)[4*]. Речь идет, разумеется, о «чистых землях», о мистическом месте, одновременно воплощающем представления о «рае» и «внутреннем мире», доступном лишь посвященным. Озеро Анаватапта, как и Шветадвипа или другие «райские области» буддистов, в равной мере передают состояние, которого достигают благодаря йоге, аскезе или созерцанию. Но важно подчеркнуть идентичность проявления подобного рода над-человеческого опыта с древней символикой вознесения и полета, столь характерной для шаманизма.

Буддийские тексты говорят о четырех видах магической способности к перемещениям (*gamana*). Первый – это умение летать, как птицы[5*, 76].

---

* См. очень туманный гимн *вратья*[74] («Атхарваведа», XV, 3 и след.). Уподобление человеческого тела космосу конечно же выходит за пределы шаманского опыта как такового, но мы видим, что *вратья*, как и *муни*, приобщаются к надчеловеческому во время экстатического транса.

** Грезящий Будда воспринимает себя гигантом, чьи руки погружены в два океана («Ангуттара-никая», III, 240); также см.: Ruben 1939b: 167. Здесь невозможно сослаться на все следы «шаманства», отмеченные в древнейших буддийских текстах. Многие *сиддхи* («совершенства») имеют отчетливую шаманскую структуру: например, магическая способность «уйти под землю и выйти из нее, как из воды» («Ангуттараникая», I, 254 и сл.); см. также ниже (с. 327 и сл.).

*** См.: Towney, Penzer 1923/2: 62 sq.; 3: 27, 35; 5: 33, 35, 169 sq.; 8: 26 sq., 50 sq.; etc.

4* Clark[75] 1919; Eliade 1936: 397. Об Анаватапте (Anavatapta) см.: De Visser 1923: 24 sq.

5* Ср.: Visuddhimagga: 396. О *гамана* (gamana) см.: Lindquist 1935: 58 sq. Хорошая библиография источников к *abhijna* в.: Lamotte 1944/1: 329 sq., note 1.

Патанджали называет в качестве *сиддхи* доступную йогам способность к полету (*laghiman*)*. Благодаря той же «возможности йоги» мудрый Нарада в «Махабхарате» взлетает и опускается на вершине Меру (в «Центре мира»). Сверху очень далеко в Млечном океане он видит Шветадвипу («Махабхарата» XII, 335, 2 и след.). Ибо «с таким телом (йогическим) йогины попадают куда хотят» (Там же, XII, 317, 6). Но другая традиция, засвидетельствованная «Махабхаратой», уже различает подлинно мистическое вознесение, о котором нельзя сказать, что оно всегда «конкретно», и «магический полет», являющийся лишь видимостью: «Мы тоже способны летать по небу и принимать разные обличья, но в воображении (*mayaya*)» («Махабхарата», V, 160, 55 и след.).

Понятно, в какой мере йога и другие индийские техники медитации переработали экстатический опыт и авторитетность магии, составляющих незапамятное духовное наследие. Как бы то ни было, таинство магического полета известно также индийской алхимии**. И к этому чуду настолько причастны буддистские *архаты****, что слово *arahant* дало сингальский глагол *rahatve* «исчезать, мгновенно перемещаться из одной точки в другую»[4*]. Феи-колдуньи, *дакини*[78], играющие важную роль в некоторых тантрических течениях (см. нашу «Йога»: Eliade 1936: 277 sq.), по-монгольски именуются «те, кто шагают по Небу», а по-тибетски «те, кто ходят на Небо» (Van Durme 1932: 374, note 2). Магический полет и восхождение на Небо с помощью лестницы или веревки — мотивы, часто встречающиеся в Тибете, при этом совсем необязательно, что они заимствованы из Индии, тем более что они зафиксированы в бон-по[79] и сохранились в традициях, восходящих к нему. Кроме того, в чем мы скоро убедимся, те же мотивы играют важную роль в китайских магических верованиях и фольклоре и встречаются почти повсеместно в первобытном мире.

Все подобного рода факты, которые сгруппированы нами для большей обозримости, необязательно являются «шаманскими»: каждый из них имеет какой-то специфический смысл в том целом, откуда мы их

---

* «Йога-сутра», III, 45; ср. «Gheranda Samhita», III, 78; Eliade 1936: 96 sq. О сходных традициях в обеих индийских эпопеях см.: Hopkins 1901: 337, 361.

** Наша «Йога» (Eliade 1936: 257, n. 1). Другой персидский автор уверяет, что йоги «могут летать по воздуху, как куры, сколь невероятным это ни кажется» (Ibid.).

*** О полете *архатов* см.: De Visser 1923: 172 sq.; Levy, Chavannes 1916: 23: *архат* Нандимитра «вознесся на высоту семи деревьев tala»; *архат* Пиндола, живший в Анаватапте, был наказан Буддой за то, что он летал, неся на руках гору, неподобающим образом демонстрируя непосвященным свою магическую силу (p. 262 sq.). Буддизм, как известно, запрещает выставлять напоказ.

4* Hocart[77] 1923: 80. Хокарт объясняет все эти легенды в соответствии со своей теорией царской власти: будучи богами, цари не вправе касаться земли, и, следовательно, предполагается, что они шествовали по воздуху. Но символика полета намного сложнее, и ее ни в коем случае нельзя вывести из концепции царя-бога.

извлекли для удобства изложения. Речь же шла о том, чтобы вскрыть эквивалентную структуру рассматриваемых фактов магико-религиозной жизни индийцев. Экстатическая личность, как и колдун, оказывается уникальной в совокупности индийской религиозности только благодаря интенсивности своего мистического переживания или же превосходству своей магии. Ибо, как мы видели, подчиненная ей теория — то есть вознесение на Небо — обнаруживается в самой символике брахманского жертвоприношения.

Действительно, восхождение *муни* («отшельника») отличается от восхождения совершаемого при помощи брахманистского ритуала, именно экспериментальным характером последнего. В этом случае мы имеем дело с «трансом», сопоставимым с «большим камланием» сибирских шаманов. И важно, что такой *экстатический опыт* не противоречит общей *теории* брахманского жертвоприношения, точно так же, как шаманский транс удивительным образом вписывается в космо-теологическую систему сибирских и алтайских религий. Основное различие между обоими типами вознесения вызвано интенсивностью переживания, то есть оно имеет в конечном счете психологическую природу. Но сколь бы интенсивным оно ни было, само это переживание обретает свою коммуникативность в символизме, имеющем универсальную значимость, и оно проявляется в меру того, насколько ему удалось интегрироваться в уже существующую магико-религиозную систему. Способности летать — мы это видели — можно достичь многими способами: шаманским трансом, мистическим экстазом, магическими приемами, а также через жестокую психоментальную дисциплину, как в йоге Патанджали, строгую аскезу, как в буддизме, или алхимическими методами. Такая множественность техник соответствует, несомненно, разнообразию опыта, а также, хотя и в меньшей степени, различиям идей (действительно, существуют и похищение духами, и «магическое» или «мистическое» вознесение, и т. п.). Но все техники и все мифологии имеют общий лейтмотив — важность, которая придается способности взлетать в небеса. Эта «колдовская способность» не является обособленной, самоценной, опирающейся исключительно на личные переживания колдунов, — напротив, она интегрирована в тео-космологическое целое, которое намного шире, чем все разнообразие шаманистических представлений.

Тапас и дикша

Аналогичная преемственность между ритуалом и экстазом выявляется и в отношении другого понятия, играющего значительную роль в общем мировоззрении индийцев — это *тапас*, первичный смысл которого «максимальный жар». *Тапас* отчетливо засвидетельствован в «Ригведе» (см., например, VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 и др.), и его потенции креативны как в космическом, так и в духовном планах. Бла-

годаря *тапас* аскет становится ясновидцем и даже воплощает богов. Праджапати[80] сотворил мир, «разогревшись» до максимального предела благодаря аскезе («Айтарея-брахмана», V, 32, 1); фактически он создал его как бы из мистического пота, космологические параллели чему обнаруживаются и в других местах. «Внутренний жар» или «мистический жар» креативен. Он подводит к своего рода магической силе, которая, даже если она не проявляется непосредственно в космогонии (ср. миф о Праджапати), «творит» на более низком космическом уровне. Он создает, например, миражи или бесчисленные чудеса аскетов и йогинов (чудесный полет, преодоление физических законов, исчезновение и т. п.). Можно вспомнить, что «внутренний жар» является составной частью магических техник и у «первобытных» шаманов. Повсеместно овладение «внутренним жаром» осмысливается как «власть над огнем» и в конечном счете преодоление физических законов, а это означает, что «подогретый» должным образом колдун может творить «чудеса», создавать новые условия существования в Космосе, повторить в какой-то мере сотворение мира. Рассматриваемый с этой точки зрения Праджапати становится прототипом «колдунов».

Такого избыточного жара достигают либо медитацией у огня — этот аскетический прием очень распространен в Индии, — либо сдерживая дыхание (ср. «Баудхаяна-дхармасутра», IV, 1, 24 и др.)[81]. Следует напомнить, что техника дыхания и его сдерживания сыграла важную роль в формировании практических комплексов аскезы и теорий магии, мистики и метафизики, объединяемых общим понятием *йога**,[82]. *Тапас* в смысле аскетического усилия является составной частью всех видов йоги, и нам представляется важным напомнить походя о ее «шаманской» обусловленности. Далее будет видно, что «мистический жар» пользуется большим вниманием в гималайской и тибетской тантрической йоге. Добавим все же, что в традиции классической йоги используется «способность», придаваемая *пранаямой* в качестве некой «космогонии наоборот» в том смысле, что, вместо того чтобы содействовать сотворению нового Мироздания (то есть новых «миражей» и «чудес»), эта способность позволяет йогину освободиться от мира и даже в какой-то мере разрушить его. Ибо йогическая свобода равнозначна полному отчуждению от Космоса. Для *дживанмукта* (jivanmukta) Мироздания более не существует и, если спроецировать в космологической плоскости его собственный ход развития, мы оказываемся перед абсолютным рассасыванием природных форм в первичной субстанции *пракрити* («непроявленное»), иначе говоря, — возвращением к нерасчлененному состоянию, предшествовавшему Творению.

Все это выходит — и намного — за пределы идеологии «шаманства», но для нас знаменательно то, что индийская духовность в качестве средст-

* См. наши работы «Йога» (Eliade 1936) и «Техники йоги» (Eliade 1948b).

ва метафизического высвобождения воспользовалась техникой первобытной магии, считавшейся способной упразднить физические законы и воздействовать на само устройство Мироздания. Но *тапас* не является исключительно аскезой «экстатических» личностей: он часть религиозного опыта светских лиц. Ибо жертвоприношение сомы обязательно требует, чтобы жертвователь и его супруга совершили *дикша*, обряд посвящения, предполагающий *тапас**. *Дикша* включает аскетическое бдение, медитирование в молчании, воздержание, а также «жар» — *тапас*, и этот период «посвящения» может длиться от одного-двух дней до года. Ведь жертвоприношение сомы — одно из важнейших в ведической и брахманической Индии. Это означает, что аскеза с целью достижения экстаза обязательно входит в религиозную жизнь индийского населения в целом. Преемственность между обрядом и экстазом, о чем уже говорилось в связи с ритуалами восхождения (осуществлявшимися непосвященными) и магическим полетом (впавших в экстаз), вновь подтверждается при обращении к *тапас*. Остается выяснить, является ли религиозная жизнь индийцев в своей совокупности и со всей специфической для нее символикой достоянием (отчасти «деградировавшим», дабы стать понятнее для непосвященных) ряда экстатических переживаний неких привилегированных лиц, или же, напротив, экстатическое переживание этих последних есть лишь результат усилия, направленного на «интериоризацию» определенных космо-теологических схем, предшествовавших ему. Решение этой проблемы имеет важные последствия, но оно выходит за рамки истории индийских религий, а также темы настоящей работы**.

Символика и техники «шаманства» в Индии

«Ригведа» дает несколько примеров шаманского исцеления в результате поисков заблудившейся души больного. Жрец обращается к умирающему: «Твою душу, что унеслась на Небо, твою душу, что унеслась на край земли... мы заставим ее вернуться к тебе, дабы ты обитал здесь, дабы ты жил здесь!» («Ригведа», X, 58). В той же «Ригведе» (X, 57, 4 и след.) брахман заклинает душу пациента следующими словами: «Да вернется к тебе душа, дабы желать, дабы действовать, дабы жить, дабы долго смотреть на солнце. О Отцы, пусть мир богов вернет нам душу, мы хотим пребывать с этим телом среди живых!..» И в магико-медицинских текстах «Атхарваведы» (VIII, 2, 3; 1, 3, 1 и др.) колдун, чтобы вернуть умирающего к жизни, испрашивает у ветра дыхания и у солнца взора, он воссоединяет душу с телом и освобождает больного от уз Ниррити[83].

---

* О *дикша* и *тапас* см.: Oldenberg 1917: 397; Hillebrandt 1927–1928/1: 482 sq.; Hauer 1922: 55 sq.; Keith 1925/1: 300 sq. Также ср.: Meuli 1935: 134 sq.

** Мы надеемся все же, что настоящая работа укажет, в каком направлении следует рассматривать эту проблему.

Речь идет, разумеется, лишь о следах шаманского врачевания. И если позже индийская медицина использовала некоторые традиционные магические представления, они не относятся к шаманистическому мировосприятию как таковому (напр., см.: Filliozat[84] 1949). Уже воззвание к различным «органам» космических областей, которые упоминаются магом в «Атхарваведе» (ср. также X, 16, 3), предполагает иную концепцию: человек как микрокосмос. И хотя она представляется достаточно древней (возможно, индоевропейской), эта концепция не «шаманистская». Тем не менее, обращение к убежавшей душе больного отмечено в одной из книг «Ригведы» (самой поздней). А поскольку то же мировосприятие и та же шаманская техника господствуют среди остального неарийского населения Индии, можно задаться вопросом: не следует ли подумать о влиянии субстрата? Действительно, колдун бенгальских ораонов в поисках заблудшей души больного тоже пересекает горы и реки вплоть до страны мертвых*, точно так же, как алтайский или сибирский шаман.

И это не все. В древней Индии было известно учение о неустойчивости души, резко выраженное в различных культурах, где господствует шаманизм. Во сне душа удаляется очень далеко от тела, и «Шатапатха-брахмана» (XIV, 7, 1, 12) рекомендует не будить спящего внезапно, ибо его душа может заблудиться на обратном пути. Опасность утратить душу грозит и во время зевания («Тайттирия-самхита», II, 5, 2, 4). Легенда о Субандху рассказывает, как можно потерять и найти свою душу («Джайминия-брахмана», III, 168–170; «Панчавимша-брахмана», XII, 12, 5).

Все с тем же представлением, что колдуны по собственному желанию могут покидать свое тело, – представление, сугубо шаманистическое, экстатическое происхождение которого мы неоднократно выясняли, – связана другая магическая способность, отмечаемая как в специальных текстах, так и в фольклоре: «вселение в другое тело» (*паракайаправеша* (parakayapraveca); см. нашу «Йогу» – Eliade 1936: 152 sq.). Но этот магический прием уже несет отпечаток индийской обработки: он фигурирует, кстати, среди йогических *сиддхи* («совершенств»), и Патанджали его упоминает («Йога-сутра», III, 37) наряду с другими чудесными способностями.

Мы не намереваемся обсуждать здесь все аспекты йогических техник, которые могли бы быть сближены с шаманством. Коль скоро внушительный синтез, обозначенный нами как барочная йога, вобрал значительное число элементов, относящихся к магическим и мистическим традициям Индии, как арийским, так и автохтонным, то иногда в этом обширном синтезе можно опознать некоторые элементы шаманства. Но всякий раз необходимо уточнять, идет ли речь об элементе шаманства как такового

* Clements 1932: 197 («утрата души» у гаро и индуизированных северных народов).

или же о магической традиции, выходящей за его пределы. Здесь невозможно затевать работу по столь полному сопоставлению*. Ограничимся лишь указанием на то, что даже в классическом тексте Патанджали присутствуют некоторые из «способностей», свойственных шаманизму: небесный полет, исчезновение, обретение очень большого и очень маленького роста и пр. Кроме того, одно из упоминаний в «Йога-сутре» (IV, 1) лечебной травы (*аусадхи*), которая, наряду с *самадхи*[86], может сообщать йогину «чудесные способности», свидетельствует об употреблении в среде йогов наркотиков именно в целях достижения экстатических переживаний.

Однако, с другой стороны, в классической и буддистской йоге «способностям» отведена лишь второстепенная роль, и многие тексты предупреждают об опасности, которой грозит искушение поддаться колдовскому чувству обретенной силы, что может привести к забвению подлинной цели устремлений йогина — конечного высвобождения. Поэтому экстаз, достигаемый с помощью наркотиков или других материальных средств, не может сравниться с настоящим экстазом *самадхи*. И мы видели, что в самом шаманизме наркотики уже говорят об упадке, что к ним прибегают для достижения транса при отсутствии собственно экстатических приемов. Отметим походя, что — совсем как в барочной (популярной) йоге — шаманизму известны извращенные формы. Но подчеркнем еще раз структурное различие, отделяющее классическую йогу от шаманства: хотя последнее знакомо с техниками концентрации (ср., например, инициацию у эскимосов), ее конечной целью всегда остается экстаз и экстатическое странствие души в различных космических областях, тогда как йога стремится к стазу[87] — к предельной концентрации духа и «бегству» из Космоса. Разумеется, доисторические истоки классической йоги ничуть не исключают существования промежуточных форм шаманистической йоги, чьей целью могло бы быть достижение определенных экстатических переживаний**.

Можно было бы найти еще некоторые элементы «шаманства» в индийских верованиях, связанных со смертью и судьбой умершего***. Как и

---

* См. наши «Йога» (Eliade 1936: 199 sq.) и «Техники йоги» (Eliade 1948b: 175 sq.). Все же уточним, что, говоря о происхождении йоги, мы не обязательно имеем в виду шаманизм: вся популярная мистическая традиция *бхакти*[85], в определенный момент захлестнувшая йогу, не является шаманистской. Это замечание относится и к практике эротической мистики или к другим магическим практикам, иногда извращенным (подразумевающим каннибализм, убийство и пр.), которые, даже будучи автохтонного до-арийского происхождения, не являются шаманскими. Всякая путаница такого рода стала возможной в результате расплывчатого отождествления «шаманизма» с «первобытной мистикой».

** Противоположное мнение см.: Filliozat 1946, где как раз обсуждается наша гипотеза о до-арийском происхождении йогических техник.

*** См. четкое обобщение в изд.: Keith 1925/2: 403 sq. Мир мертвых — это мир «наоборот», «наизнанку», как у сибирских и у других народов; см.: Lommel[88] 1950: 101 sq.

у целого ряда других азиатских народов, они обнаруживают следы анимистического плюрализма (ср., например, «Тайттирия-самхита», II, 4). Но в целом древняя Индия верила, что душа после смерти возносится на небо к Яме («Ригведа», X, 58) и к предкам (*питарас*). Умершим советовали не бояться четырехглазых псов Ямы и продолжать путь, дабы воссоединиться с предками и Ямой (Там же, XVIII, 2, 12; VIII, 1, 9 и др.). «Ригведа» не содержит отчетливых указаний о мосте, по которому должны проходить умершие (Keith[89] 1925/2: 406, note 2). Но упоминается река («Атхарваведа», XVIII, 467) и лодка («Ригведа», X, 63, 10), что напоминает скорее инфернальный, чем небесный путь. В любом случае можно опознать приметы древнего обряда, напоминавшего покойникам о дороге, ведущей в пределы Ямы (например, «Ригведа», X, 14, 7–12; о сутрах см.: Keith 1925/2: 418, note 6). Было известно также, что душа покойного покидала землю не сразу: какое-то время, которое могло доходить до года, она слонялась вокруг своего дома. В частности, именно поэтому к ней обращались с жертвами и приношениями, предназначавшимися для нее (см.: Ibid.: 412).

Однако ведическая и брахманистская религии не имели однозначного понятия психопомпа (вопреки тезису Э. Арбмана (Arbman)). Иногда такую роль исполнял Рудра[90] – Шива, но это позднее представление, вероятно, с опосредованными доарийскими местными верованиями. Во всяком случае, в ведической Индии нет ничего, напоминающего алтайских и сибирских проводников душ. Покойнику просто указывали, каким путем следовать, отчасти в духе индонезийских и полинезийских похоронных плачей или тибетской «Книги мертвых». Возможно, в ведическую и брахманистскую эпоху присутствие психопомпа стало лишним, поскольку, вопреки всем исключениям и противоречиям в текстах, путь умершего вел на Небо, а тем самым был менее опасным, чем дорога, идущая в Преисподнюю.

В любом случае древняя Индия очень мало была знакома с «нисхождениями в Преисподнюю». Хотя представление о подземном аде отмечено уже в «Ригведе» (см.: Keith 1925/2: 409), экстатические странствия в потусторонний мир очень редки. Начикетас[91] был отдан своим отцом «Смерти», и на самом деле юноша направляется к обиталищу Ямы («Тайттирия-брахмана», III, 11, 8), но это загробное странствие не оставляет впечатления «шаманского» переживания, оно не предполагает экстаза. Отмечен единственный явный случай экстатического странствия в потустороннее, связанные с Бхригу[92], «сыном» Варуны («Шатапатха-брахмана», XI, 6, 1; «Джайминия-брахмана», I, 42–44). Бог, погрузив его в беспамятство, направил его душу в разные области Космоса и Преисподней. Бхригу даже присутствовал при наказании виновных в нарушении некоторых ритуалов. Беспамятство Бхригу, его экстатическое странствие в космосе, наказания, свидетелем которых он стал, и смысл которых ему разъяснил потом сам Варуна, – все это напоминает нам «Арда Вираф».

С той разницей, естественно, которая существует между загробным хождением, дающим представление о воздаянии post mortem*, как в случае «Арда Вираф», и экстатическим странствием, приоткрывающим лишь ограниченное число ситуаций. Но и в том, и в другом случае еще можно разглядеть модель испытательного посещения загробного мира, которое практиковали и перетолковывали участники ритуалов.

Здесь уместно также вспомнить о «шаманских» чертах, еще проглядывающих в таких многозначных образах, как Варуна, Яма и Ниррити. Каждое из этих божеств в своем особом роде является богом-«вязальщиком»**. Существует много ведических гимнов, где говорится о «шнурах путах Варуны». Узы Ямы («Атхарваведа», VI, 96, 2 и др.) обычно именуются «узами смерти» (Там же, VII, 112, 2 и др.). Ниррити увязывает тех, кого хочет погубить (Там же, VI, 63, 1–2 и др.), и богов умоляют удалить «узы Ниррити» (Там же, I, 31, 2). Ибо болезни суть «петли», а смерть — не более, чем предельное «увязывание». В другом месте мы рассмотрели сложную символику, в которую вписывается магия «узлов». Здесь достаточно сказать, что некоторые аспекты этой магии связаны с шаманизмом. Если действительно, «петли» и «узлы» представлены среди наиболее характерных атрибутов божеств смерти — и не только в Индии и Иране, но и в других регионах (в Китае, Океании и т. д.), — то шаманы так же располагают петлями и лассо и с той же целью: ловить заблудшие души, покинувшие тело. Боги и демоны смерти пленяют души покойников при помощи веревки. Тунгусские шаманы, например, используют петлю, чтобы поймать ускользнувшую душу больного (Shirokogorov 1935a: 290). Но символика «уз» во всех отношениях находится вне шаманизма как такового: только в колдовстве при помощи «узлов» и «петлей» еще сохраняется некоторое сходство с шаманской магией.

Наконец, упомянем также экстатическое вознесение Арджуны на гору Чива со всем присущим ему ореолом эпифании («Махабхарата», VII, 80 и след.). Не будучи «шаманистическим», оно вписывается в категорию мистических вознесений, к которым относятся и шаманские восхождения. Что касается светлого сияния, можно вспомнить о кауманеке эскимосских шаманов — «молнии» или «свечении», внезапно пронизывающем вибрацией все его тело. Конечно же «внутренний свет», возникающий в итоге длительных усилий концентрации и медитации, хорошо представлен во всех религиях и засвидетельствован в Индии, начиная с эпохи «Упанишад» и вплоть до тантризма. В «Упанишадах» этот «внутренний свет» определяет саму суть атманы. Светлое явление Бога играет важную роль в мифах о Кришне. В йогических техниках некоторых буддистских школ мистический свет различной окраски указывает на ус-

---

* После смерти (*лат.*).

** См. нашу статью «"Бог-вязатель" и символика узла» (Eliade 1947–1948), особенно p. 8 sq., 12 sq.

пешность определенного рода медитаций*. В тибетской «Книге мертвых» также придается большое значение свечению, которым, похоже, окружена душа умирающего во время агонии и сразу же после кончины. Мы упоминаем эти немногие примеры, дабы очертить пределы, куда могут быть отнесены некоторые шаманистические переживания. Ибо, что мы часто повторяем в настоящем исследовании, шаманизм в целом не всегда и необязательно является искаженной и темной мистикой[93].

Попутно упомянем также о магическом барабане и его роли в индийской магии**. В легендах иногда говорится о небесном происхождении барабана: в одном из таких преданий сообщается, что некий *нага* (дух-змея) открыл королю Канишке полезную силу *ghanta* в ритуалах вызывания дождя (см.: Beal 1884/1: 66). Здесь подозревают влияние доарийского субстрата, тем более что в магии аборигенного населения Индии (магия, в которой не всегда обнаруживается шаманистическая структура, но все-таки относится к шаманству) барабаны занимают значительное место***. Поэтому мы не предпринимаем изучение барабана в неарийской Индии, как и культа черепов[4*], столь существенного для ламаизма и многих индийских сект тантрийской ориентации. Далее мы приведем некоторые детали, не претендуя на обобщающее изложение[94].

---

* См. нашу «Йогу» (Eliade 1936: 195 sq.). О роли света в медитациях тантристов также см.: Tucci 1935: 349–350; Evans Wentz, Lama , 1938: 205 sq.

** См.: Crawley 1931: 236 sq.; Marcel-Dubois 1941: 33 sq. (колокольчики), 41 sq. (барабан на каркасе), 41 sq. (двухсторонний барабан с выпуклым каркасом), 63 sq. (барабан в виде песочных часов). О роли барабана в обряде *ашвамедха* («жертвоприношение лошади») см.: Dumont 1927: 150 sq.

*** Отдельные сведения, относящиеся к санталам, бхилам и байга, см.: Koppers 1940–1941: 805, note 176; также ср.: Koppers 1948: 178 sq.

4* О культе черепов в неарийской Индии см.: Ruben 1939a: 168, 204–208, 244 etc.

Глава XII

СИМВОЛИКА И ТЕХНИКА ШАМАНИЗМА В ТИБЕТЕ И КИТАЕ

Буддизм, тантризм, ламаизм

Когда после просветления Будда впервые навестил родной город Капилавасту, он продемонстрировал «чудесные способности». Дабы убедить близких в своей духовной силе и подготовить их обращение, он вознесся ввысь, сам себя расчленил и после того, как его голова и части тела упали на землю, соединил их на глазах зачарованных зрителей. Это чудо приводится даже у Ашвагхошу[1] («Буддхачарита», см. 1551 и след.), но оно столь глубоко вписалось в традицию индийской магии, что перешло к типичным факирским чудесам. В знаменитом *rope-trike** факиров создается иллюзия каната, уходящего очень высоко в небо, по которому учитель заставляет подниматься одного из своих учеников до тех пор, пока он не исчезнет из виду. Затем факир кидает вверх кинжал, и части тела юноши одна за другой падают на землю**.

«Трюк с канатом» имеет длительную историю в Индии, и его следует сблизить с двумя шаманскими ритуалами: инициационное расчленение будущего шамана «демонами» и вознесение на Небо. Вспомним «инициационные видения» сибирских шаманов: претендент присутствует при расчленении собственного тела душами предков или злыми духами. Но его костяк затем собирают и скрепляют железом, плоть обновляют, и будущий шаман, возрождаясь, обладает «новым телом», позволяющим ему безболезненно выносить удары кинжалами, протыкать себя саблей, касаться раскаленных угольев и пр. Примечательно: считается, что индийские факиры могут творить такие же чудеса. В *rope-trike* они в какой-то мере подвергают своего помощника «инициационному расчленению», которое их сибирские собратья переживают в видениях. Впрочем, *rope-trike* хотя он и стал одной из специализаций индийских факиров, встречается также в столь далеко отстоящих друг от друга областях, как Китай, Ява, древняя Мексика и средневековая Европа. Марокканский

---

* трюк с канатом (*англ.*).

** Некоторые библиографические указания см. в нашей «Йоге» (Eliade 1936: 303, note 3). Также см.: Jakoby 1914. Нет необходимости повторять, что мы не рассматриваем здесь «реальности» этого магического опыта. Единственное, что нас интересует, — определить, в какой мере подобного рода магические явления обусловили мировосприятие и технику шаманства.

путешественник Ибн-Баттута*, [2] отметил его в Китае XIV века, Мелтон** наблюдал в XVII веке в Батавии, а [Бернардино де] Саагун (Seler 1904: 84–85 (по Саагуну)) почти в тех же словах описал в Мексике. Что касается Европы, многие тексты начиная с XIII века говорят точно о таких же чудесах, творимых колдунами и магами, которые, кроме того, могли летать и становиться невидимыми, совсем как шаманы и йоги***, [3].

У факиров *rope-trick* является лишь зрелищным вариантом небесного вознесения шамана. Последнее всегда символично, ибо тело шамана не исчезало и восхождение на Небо осуществлялось «в душе». Но символика веревки, как и лестницы, обязательно предполагает сообщение между Небом и Землей. Посредством веревки или лестницы (как, впрочем, и с помощью лианы, моста, цепи из стрел и т. п.) боги спускаются на Землю, а люди поднимаются на Небо. Это древняя и широко распространенная традиция, которую мы обнаруживаем в Индии, а также в Тибете. Будда спускается с неба Трайастримша по лестнице с намерением «проложить дорогу людям»: наверху лестницы видны все брахмалоки, а внизу – бездна Преисподней[4*], поскольку это подлинная Axis mundi [«Мировая ось»]. Эта чудесная лестница изображена на рельефах в Бхархуте и Сан-

---

* Ibn Batoutah 1853–1979: 291–292: «И он взял деревянный шарик с несколькими отверстиями, сквозь которые были пропущены длинные ремешки. Он забросил его вверх, и он ушел так далеко, что мы уже его не видели <...> Когда в его руке оставался лишь небольшой конец ремня, жонглер велел одному из своих учеников повиснуть на нем и подняться вверх, что и сделал, и мы уже перестали его видеть. Жонглер трижды его окликнул, но не получил ответа. Тогда он взял в руки кинжал, словно разгневавшись, повис на ремне и тоже исчез. Затем он сбросил вниз руку мальчика, потом ногу, после этого другую руку, другую ногу, туловище и голову. Он спустился, прерывисто дыша, его одежда была запятнана кровью <...> Когда эмир ему что-то повелел, наш персонаж собрал части тела юноши и воссоединил их между собой, и вот мальчик встает и распрямляется. Все это меня весьма изумило, и сердце у меня трепетало так же, как некогда, когда в присутствии индийского царя я стал свидетелем подобного же дела...» Также см.: Yule 1921/1: 318 sq. О *rope-trick* в агиографических легендах мусульман см.: Massignon 1922/1: 80 sq.

** Текст воспроизведен в: Jakoby 1914: 460 sq.

*** См. многочисленные примеры, собранные Якоби (Jacoby 1914: 466 sq.). Еще невозможно формально установить, появился ли *rope-trick* у европейских колдунов под влиянием восточной магии или же он восходит к местным древним шаманским техникам. Сам факт, что, с одной стороны, *rope-trick* отмечен в Мексике, а с другой – инициационное расчленение колдуна встречается также в Австралии, Индонезии и Южной Америке, заставляет нас думать, что применительно к Европе речь могла бы идти о пережитке доиндоевропейских местных магических техник. Мы намерены вернуться, впрочем, к этой проблеме в новом издании нашей «Йоги». О символике левитации и «магического полета» см.: Coomaraswamy 1943: 83, note 269.

4* Coomaraswamy 1939: 27, note 8 (ссылки на «Дигха-никая», к сожалению, неточны).

чи, и в тибетской буддийской живописи ею пользуются для восхождения на Небо*.

В Тибете ритуальная и мифологическая функция веревки прослеживается еще отчетливей, особенно в добуддистских традициях. Первый царь Тибета Ньяти-цэнпо[4] якобы спустился с Неба по веревке *му*[**, 5]. Эта мифическая веревка изображалась на царских надгробиях, обозначая, что самодержец посмертно вознесся на Небо. Однако для царей общение между Небом и Землей не прерывалось никогда. И тибетцы верили, что правители не умирают, но возносятся на Небо[***], — представление, обнаруживающее воспоминания о «потерянном рае».

В боннских преданиях постоянно упоминается род *Му*, имя которого одновременно обозначает класс богов: они обитают на небесах, и умершие воссоединяются с ними, поднимаясь по лестнице или забираясь по веревке. На Земле некогда существовала группа жрецов, утверждавших, что они могут сопровождать покойников на Небо, поскольку являются хозяевами лестницы и веревки — это были *му* (см.: Tucci 1949a: 714). Веревка, соединявшая тогда Землю и Небо и служившая для восхождения умерших в обиталище богов *му*, у других бонских жрецов была заменена веревкой для гадания (см.: Ibid.: 716). Возможно, этот символ сохранился у *накхи* (Nakhi) на отрезе ткани, представляющем «мост души для прибытия в царство богов» (см.: Ibid.: 716, со ссылкой на Рока; см. ниже, с. 345 и сл.). Все эти особенности являются неотъемлемой частью шаманистического комплекса сопровождения души.

Химерическим было бы желание резюмировать на нескольких страницах все остальные шаманские мотивы, представленные в мифах и ритуалах бон-по[4*, 7] и сохранившиеся в ламаизме и индо-тибетском тантризме[10a]. Жрецы бон-по ничем не отличаются от настоящих шаманов — они даже подразделяются на «черных» и «белых» и при проведении ри-

---

* См.: Tucci 1949b/2: 348: 14–22 (Tanka N 12). К символике лестницы см. также ниже (с. 370 и сл).

** См.: Stein 1940: 68, note 1. Автор напоминает, что Яска[6] в своем словаре приводит под этим словом rgyal-rabs и уточняет, что оно якобы обозначает некоторые сверхъестественные способы общения древних тибетских царей со своими предками, обитающими среди богов.

*** См.: Tucci 1949b/2: 733–734. Автор приводит китайский и тайский миф о сообщении между Небом и Землей, к которому мы еще вернемся. В Гилгите, где религия бон была очень сильна, еще в наши дни сохраняется предание о золотой цепи, соединяющей Небо с Землей (см.: Ibid.: 734, со ссылкой на: «Folklore», 1914, Vol. 25: 397).

4* Со времен «Описания Тибета» Клапрота[8] (Klaproth 1829: 97, 148 etc.) западные ученые, следуя в этом китайским знатокам, отождествляли даосизм с религией бон-по. Об истории этого смешения (вероятно, вызванного ошибкой Абеля-Ремюза[9], который усмотрел в термине tao-chih «даоиста») также см.: Rockhill 1891: 217; Yule 1921/1: 323 sq. О ламаистском пантеоне и божествах болезни и исцеления см.: Pander 1889; Reinhold-Muller 1927. О магико-медицинских техниках жрецов см.: Nebesky-Wojkowitz 1947: 60 sq. О религии бон также см.: Hummel[10] 1950: 30 sq.

туалов используют барабан. Некоторые из них претендуют на то, что они «одержимы богами», большинство практикует экзорцизм (см.: Tucci 1949a: 715 sq.). Одна из категорий бон-по именовалась «обладатели небесной веревки» (Ibid.: 717)[11]. Ламаизм почти полностью сохранил шаманистские традиции бон-по. Даже наиболее известным учителям тибетского буддизма приписывается врачевание и сотворение чудес в лучших традициях шаманизма. Некоторые элементы, участвовавшие в становлении ламаизма, скорее всего имеют тантрийское происхождение и, вероятно, индийское. Но это не всегда можно утверждать. Даже если мы сталкиваемся с индийской или с тибетской традицией, когда, по одной из тибетских легенд, Вайрочана[12], ученик и помощник Падмасамбхавы, извлекает из тела царицы *Ts'epongts'a* духа болезни в виде черной колючки (см.: Bleichsteiner 1937: 71). Падмасабхава проявляет не только хорошо известные способности бодхисатв и архатов к магическому полету, когда, преодолевая пространство, возносится на Небо и становится Бодхисатвой. В предании о нем описываются также чисто шаманистические образы: на крыше своего дома он исполняет мистическую пляску, надев лишь семь украшений из кости (см.: Ibid.: 67), что напоминает нам одежду сибирского шамана.

Известна и роль, которую в тантрийских* и ламаистских** ритуалах выполняли мужские и женские черепа. Так называемая пляска скелетов играла особенно важную роль в драматизированных сценариях, носящих название *цам*[15], цель которых, среди прочего, состояла в том, чтобы зрители привыкли к жутким образам богов-покровителей, появлявшихся в качестве *бардо*[16], то есть в состоянии, промежуточном между смертью и новым перерождением.

С этой точки зрения *цам* может рассматриваться как один из ритуалов инициации, поскольку он привносит некоторые откровения, относящиеся к посмертным переживаниям. И поразительно осознавать, насколько тибетские костюмы и маски в виде скелета напоминают одежду цент-

---

* См. в нашей «Йоге» (Eliade 1936: 247 sq.) об *ахори* и *капалика* («носителях черепов»). Вполне возможно, что аскетические и одновременно оргиастические секты, еще в конце XIX в. практиковавшие каннибализм (см.: Ibid.: 248, note 1), ассимилировали некоторые извращенные традиции, связанные с культом черепов (которые к тому же часто предполагают ритуальное поедание родителей, ср., например, обычай исседонов, отмеченный Геродотом[13], «История», IV, 26). О доисторических прецедентах культа черепов см.: Breuil[14], Obermaier.

** Ср. Rockhill 1888; Laufer 1923. Тибетцы использовали черепа родителей, совсем как исседоны (см.: Laufer 1923: 2), но сегодня семейный культ исчез и, согласно Лауферу (см.: Ibid.: 5), магико-религиозная роль черепов, похоже, является тантрийской (шиваистской) инновацией. Но, возможно, индийское влияние наслоилось на древний пласт местных верований; ср. религиозную и гадательную функции шаманских черепов у юкагиров (Jochelson 1910/1: 165). О доисторических связях между культом черепов и представлениями об обновлении космической жизни в Китае и Индонезии см.: Hentze 1950.

ральноазиатских и северных шаманов. В некоторых случаях мы, несомненно, имеем дело с ламаистскими влияниями, обнаруживающимися и в орнаментах на одежде сибирских шаманов, и даже в некоторых украшениях бубнов. Но не следует спешить с выводом, что роль скелета в символике шаманского облачения в северной Азии обязана исключительно влиянию ламаизма. Подобное воздействие, если оно действительно имело место, лишь усилило очень древние местные представления, связанные с священностью костей животного, а как следствие, и человеческого костяка (см. выше, с. 156 и сл.). Что касается роли воображения собственного скелета, столь важного для техники медитации в монгольском буддизме, не будем забывать, что посвящение эскимосского шамана равным образом включает созерцание своего костяка. Вспомним, что будущий *ангакок* мысленно освобождается от собственной плоти и крови так, что остаются одни лишь кости. Пока нет более исчерпывающих сведений, мы склонны думать, что подобный тип медитации характеризует древний добуддистский пласт духовности, который определенным образом опирался на представления охотничьих народов (священность кости) и стремился к «извлечению» души из собственного тела с целью мистического странствия, то есть экстаза.

В Тибете известен тантрийский ритуал под названием *чод* (gtchod), обнаруживающий явно шаманистскую структуру. Он заключается в скармливании собственного тела демонам, что странным образом напоминает инициационное расчленение будущего шамана «демонами» и душами предков. Вот как его описывает Р. Блайхштайнер: «Под звуки барабана, сделанного из человеческих черепов[17], и трубы из берцовой кости начинаются пляски, и на празднество приглашаются духи. Силой медитации вызывают богиню с обнаженной саблей. Она набрасывается на голову того, кто служит жертвой, обезглавливает и расчленяет его. Затем демоны и дикие звери спешат к свежим останкам, пожирая мясо и высасывая кровь. В произносимых при этом словах упоминаются некоторые *джатаки*, где рассказывается о том, как некогда Будда при своих инкарнациях предоставлял свое тело голодному зверью и демонам, пожирающим людей. Но вопреки этому буддистскому сказанию, — заключает Блайхштайнер, — ритуал остается лишь зловещей мистерией, восходящей к более первобытным временам»*.

Можно вспомнить, что похожий ритуал посвящения встречается у некоторых североамериканских племен. В случае *чода* перед нами мистическое переосмысление модели инициации шамана. «Зловещая» его сторона скорее кажущаяся: речь идет о переживании смерти и воскресения, которое, как и всякое переживание такого рода, является «устрашающим». Индо-тибетский тантризм еще основательнее спиритуализировал инициационную модель «умерщвления» демонами. Вот пример некото-

* Bleichsteiner 1937: 194—195. О *чод* также см.: David-Neel 1929: 126 sq.

рых тантрийских идей об отделении плоти от тела и созерцании собственного скелета. Йогину предлагают представить собственное тело трупом, а свой разум — разгневанной одноликой богиней с ножом в одной руке и черепом в другой: «Думай, что она отсекла голову от трупа и, разрубая тело на кусочки, бросает их в череп и предлагает богам...» Другое упражнение состоит в том, чтобы представлять себя «белым, светящимся и гигантским скелетом, откуда вырываются столь огромные языки пламени, что оно заполняет пустоту Мироздания». Наконец, во время третьей медитации йогину предлагается вообразить себя разгневанной *дакини*, сдирающей кожу со своего тела. Текст продолжает: «Растяни эту кожу, пока она не покроет все Мироздание <...> И вывали на нее все свои кости и плоть. Затем, когда злые духи окажутся в полном увеселении, вообрази, что разгневанная *дакини* берет и сворачивает кожу <...>, с размаху швыряет ее на землю, превращая мясо и кости в кровавое месиво, которое начинают пожирать полчища диких зверей, сотворенных мысленно...»*

По этим немногим извлечениям можно составить мнение о трансформации, которой подвергается шаманистская структура, вовлеченная в сложную философскую систему вроде тантризма. Для нас важно сохранение определенных символов и приемов шаманства вплоть до весьма разработанных техник медитации, направленных на иные цели, а не на экстаз. Все это, как нам кажется, вполне иллюстрирует аутентичность и духовную значимость для инициации ряда шаманистских переживаний.

Наконец вкратце отметим и некоторые другие шаманские элементы в йоге и в индо-тибетском тантризме. В тантрийских техниках йоги значительное место занимает отмечаемый уже в ведических текстах «Мистический жар». «Жар» вызывается сдерживанием дыхания (ср. «Маджхима-никая»[18], I, 244 и след.) и, в частности, «трансмутацией» сексуальной энергии (ср. «Тибетская йога», p. 201 sq.) — весьма туманная практика тантрийской йоги, опирающаяся на *пранаяму* и различного рода «визуализациях». Некоторые испытания в индо-тибетской инициации сводятся как раз к тому, чтобы проверять степень готовности послушника по его способности высушивать в течение зимней ночи непосредственно на собственном теле и прямо на снегу большое количество мокрых простыней**.

---

* Evans-Wentz 1938: 315 sq., 332 sq. Возможно, такого рода медитациям предаются некоторые индийские йоги на кладбище.

** Этот «физический жар» (согласно переводу Эванса-Венца. — см.: Ibid .: 181 sq.) по-тибетски называется *gtum-mo* (произносится *тумо*). «Накидки погружены в ледяную воду. Они там смерзаются и становятся жесткими. Каждый послушник заворачивается в одну из них и должен разморозить и высушить ее своим телом. Как только материя высыхает, ее снова погружают в воду, и претендент опять в нее заворачивается. Этот процесс продолжается до рассвета. Затем тот, кто высушил больше ткани, объявляется победителем в состязании...» (David-Neel 1929: 228 sq.). Также см.: Hummel 1950: 21 sq.

Сходному испытанию подвергается при инициации маньчжурский шаман (см. выше, с. 123), и, вероятно, в этом обнаруживается влияние ламаизма. Однако «мистический жар» необязательно является изобретением индотибетской магии. Мы приводили пример с лабрадорским юношей-эскимосом, который пять суток провел в ледяном море и, доказав, что он даже не промок, тут же был признан *ангакоком*. Постоянный жар, производимый собственным телом, находится в прямой связи с «властью над огнем», и справедливо считать эту технику весьма древней.

Шаманистская структура характерна и для так называемой тибетской «Книги мертвых»*. В ней не говорится о проводнике, психопомпе как таковом, но роль жреца, зачитывающего для покойника ритуальный текст о загробном пути, можно сопоставить с функцией алтайского или гольдского шамана, символически сопровождающего умершего в потусторонний мир. Это *bar-do thos'grol* представляет собой промежуточную форму между рассказом шамана-психопомпа и орфическими табличками, в общих чертах указывавшими умершему верное направление на пути в потустороннее. Равным образом оно обнаруживает много общего с индонезийскими и полинезийскими похоронными плачами. Тибетская рукопись из Дуньхуана (Touen-houang), озаглавленная «Описание пути мертвых» и недавно переведенная Марселем Лалу (Lalou 1949: 42–48), указывает направления, которых надо избегать: на первом месте «Большой ад», расположенный на 8000 чжаней[19] под землей, середина которого охвачена пламенем железа. «Внутри железного дома во всех Преисподних неисчислимое количество демонов (ракшасы) истязают и сокрушают, испепеляя, поджаривая и расчленяя на части...»** Преисподняя, *преталока* («мир теней»), мир Джамбудвипа и гора Меру находятся на одной оси, и умершему советуют направляться прямо к Меру, на вершине которой Будда и 32 святых отсеивают «трансмигрантов» (см.: Lalou 1949: 45). Под налетом буддистских верований легко опознаются древняя модель Axis Mundi [«Мировой оси»], три сообщающихся космических сферы и стражи, отсеивающие души[20].

В Тибете ламаизм сохранил многие другие представления и техники шаманства. Так, например, ламы-колдуны одолевают друг друга при помощи магических средств точно так же, как это делают сибирские шаманы (см.: Bleichsteiner 1937: 187 sq.). Ламы распоряжаются погодой, совсем как шаманы (см.: Ibid.: 188 sq.), они летят по небу (см.: Ibid.:189), исполняют экстатические пляски (см.: Ibid.: 224 sq.) и пр. Тибетскому тантризму известен тайный язык, именуемый «язык *дакинъ*», как и раз-

* Evans-Wentz 1927: 87 sq. Лама, единоверец или верный друг должен читывать на ухо покойнику «Книгу мертвых», не касаясь его.

** Ibid.: 44. Ср. железную гору, на которую алтайский шаман наталкивается при спуске в Преисподнюю. Мучения, причиняемые ракшасами, во всех отношениях напоминают инициационные видения сибирских шаманов.

ным течениям тантризма в Индии, использующим «туманный язык», в котором одна и та же форма может иметь до трех-четырех различных значений*,[21]. Все они в какой-то мере близки к «языку духов» или к «тайному языку» как североазиатских, так и малайских или полинезийских шаманов. Было бы крайне поучительным исследовать, в какой степени техники экстаза ведут к языковому творчеству, и изучить его механизм. Ведь известно, что шаманский «язык духов» не только подражает крикам животных, но и содержит некоторое количество непроизвольных образований, объясняющихся, вероятно, предэкстатической эйфорией и экстазом.

Этот беглый обзор сведений по Тибету позволил, с одной стороны, отметить некоторое структурное сходство между ритуалами и мифами бон-по и шаманизмом, а с другой — пережитки шаманских сюжетов и техник в буддизме и ламаизме. «Пережитки», возможно, не вполне отчетливо отражают подлинное состояние дел: скорее следовало бы говорить о переоценке древних шаманских мотивов и их интеграции в систему аскетической теологии, где их содержание претерпело коренное изменение. Впрочем, в этом нет ничего необычного, если учесть, что само понятие «души», являющееся фундаментальным для шаманистических представлений, совершенно изменило свой смысл в процессе буддистских толкований. Сколь бы регрессивным ни был ламаизм по отношению к великой традиции буддистской метафизики, возврат к реалистической концепции «души» в нем уже был невозможен. И одного этого достаточно для того, чтобы отличить ламаистскую технику от шаманской по содержанию.

Однако, как мы вскоре увидим, идеология и практика ламаизма глубоко проникли в Центральную Азию и на Север, придав множеству форм сибирского шаманизма их современный облик.

Шаманистские практики у лоло

Как и тайские народы, как и китайцы (см.: Maspero[22] 1924: 94 sq.; Numazawa 1946: 314 sq.), лоло знают, что первые люди свободно перемещались между небом и землей — путь был отрезан в результате «греха» (см.: Vannicelli 1944: 44). Но, умирая, человек снова находит небесную дорогу — это по меньшей мере следует из некоторых похоронных обрядов, когда *пимо*, жрец-шаман, читает над усопшим молитвы, или когда речь идет о блаженстве, которое ему предстоит испытать на небе (см.: Ibid.: 184). Дабы достичь такового, умерший должен пройти по мосту. Под звуки барабана и рога произносятся те молитвы, которые направляют покойника к небесному мосту. По этому случаю жрец-шаман снимает

* См. нашу «Йогу» (Eliade 1936: 234 sq.). См. также нашу статью «Язык духов и тайный язык» (в печати).

три кровельные балки с жилища, чтобы было видно небо. Сама операция именуется «открыть небесный мост» (см.: Ibid.: 179–180). У лоло, живущих на юге Юньнани, похоронный обряд несколько иной. Жрец-шаман сопровождает гроб, произнося то, что называется «ритуалом пути»: после описания мест, которые покойник минует от дома к могиле, в тексте перечисляются местности, горы и реки, которые ему предстоит пройти прежде, чем он доберется до горы *Талян*, родины народа лоло. Оттуда умерший направляется к Древу мысли и Древу слова и попададает в преисподнюю (см.: Henry 1903: 103).

Оставляя в стороне различия между двумя обрядами, относящиеся к местам, куда направляется умерший, отметим выполняемую шаманом функцию психопомпа. Обряд следует сопоставить с тибетским *Bardo thodol* и индонезийскими и полинезийскими похоронными плачами. Поскольку болезнь воспринимается как бегство души, лечение включает призывание ее. Шаман произносит длинную молитву, в которой просит душу больного вернуться с гор, из долин, с рек, из леса и с далеких полей – со всех тех мест, где она плутает (см.: Henry 1903: 101; Vannicelli 1944: 174). Так же душу призывают карены Бирмы, которые, кроме того, сходным образом воспринимают «болезнь» риса, умоляя его душу вернуться к посевам*. Как вскоре будет видно, эта церемония встречается также у китайцев.

Шаманизм у лоло, похоже, претерпел влияния китайской магии. Шаманский нож и барабан у лоло, как, впрочем, и «духи», имеют китайские названия (см.: Vannicelli 1944: 169 sq.). Гадания производятся на китайский манер (см.: Ibid.: 170). И один из важнейших шаманских обрядов у лоло, «лестница из ножей», также встречается в Китае. Этот обряд практикуют в случае эпидемий. Устраивается двойная лестница из 36 ножей, и шаман босиком поднимается по ней наверх и спускается с другой стороны. При этом нагревают добела несколько железных лемехов плуга и шаман должен пройти по ним. П. Лиетар отмечает, что это ритуал самих лоло, ибо китайцы для его исполнения всегда прибегают к услугам шаманов лоло (см.: Ibid.:154–155). Вероятно, мы имеем дело с древним шаманским ритуалом, видоизменившимся под воздействием китайской магии. Действительно, произносимые при этом формулы звучат на языке лоло, только имена духов китайские.

Этот обряд представляется нам очень важным. Он и впрямь включает символическое вознесение шамана по лестнице, вариант вознесения при помощи дерева, горшка, веревки и пр. К этому обряду обращаются во время эпидемии, то есть в случае крайней опасности для сообщества, и, каковым бы ни было его современное содержание, исходный смысл

* Marshall[23] 1922: 245; Vannicelli 1944: 175; Eliade 1949b: 291. О металлическом барабане в культе мертвых у гаро, каренов и других родственных народов см.: Heine-Geldern 1933.

предполагал вознесение шамана на небо для встречи с небесным божеством, чтобы упросить его покончить с болезнью. В других регионах Азии функцию вознесения выполняет лестница, и у нас будет возможность вернуться к этому. Добавим пока, что у цзинпо Верхней Бирмы шаман поднимается по лестнице из ножей во время своей инициации*,[24]. Такой же обряд посвящения встречается в Китае, но возможно, что в данном случае мы имеем дело с доисторическим наследием, общим для всех этих народов (лоло, китайцев, цзинпо и др.), ибо символика шаманского вознесения встречается в очень многих местах, и они слишком далеко отстоят друг от друга для того, чтобы ему можно было бы приписать определенное историческое «происхождение»[25].

Шаманизм у мосо

Очень близкие к изложенным в тибетской «Книге мертвых» представления встречаются у мосо или нажи — народности, относящейся к тибето-бирманской семье и обитающей с начала христианского летоисчисления на юго-востоке Китая, в частности, в провинции Юньнань (см.: Bacot 1913; Rock 1947)[26]. Согласно Року, самому новому и наиболее информированному авторитету в этой области, религия накхи принадлежит к чистому шаманизму бон (см.: Rock 1947). Эта констатация отнюдь не исключает культа верховного божества — *Ме* (Мё), весьма сходного по своей структуре с китайским богом неба Тянем[27] (см.: Bacot 1913: 15 sq.). Периодические жертвоприношения небу и являются одним из древнейших ритуалов у нажи. Есть основания полагать, что он совершался уже в те времена, когда нажи кочевали по степным равнинам северо-восточного Тибета (см.: Rock 1948). В таких случаях молитвы к Небу дополнялись молитвами к Земле и к можжевельнику — Мировому древу, поддерживающему Мироздание и возвышающемуся в «Центре мира» (см.: Ibid.: 20 sq.). Как видим, нажи сохранили основные верования центральноазиатского пастушества: культ Неба, идею о трех космических сферах, миф о Мировом древе, растущем в Центре мироздания и поддерживающем его тысячью своих ветвей.

После смерти душа должна вознестись на Небо. Но следует считаться с демонами, заставляющими ее нисходить в преисподнюю. Многочисленность, могущественность, важная роль демонов придали религии мосо ее поразительное сходство с шаманством бон. И действительно, основатель шаманизма у нажи *Dto-mba Shi-lo*[28] вошел в миф и в культ как победитель демонов. Что бы ни говорилось об этой «исторической» личности, его биография полностью мифологизирована. Как все герои и

* Wehrli 1904: 54 (по Сладену). Шаман *цзинпо* (*тумса*) также использует «тайный язык» (см.: Ibid.: 56). Болезнь понимается как похищение души или ее бегство (см.: Ibid.). Также ср.: Yule 1921: 97 sq.

святые, он появился из левого ребра своей матери, тут же вознесся на Небо (как Будда) и напугал демонов. Боги дали ему власть изгонять демонов и «сопровождать души умерших в царство богов» (см.: Ibid.: 18). Он одновременно и психопомп, и Спаситель.

Как и в других центральноазиатских традициях, боги послали этого первого шамана, чтобы он защитил людей от демонов. Тибетского происхождения слово *dto-mba*, равнозначное тибетскому *ston-pa* («хозяин, основатель или проповедник особого учения»), четко указывает на то, что речь идет об инновации: «шаманизм» — это позднее явление в религиозной жизни нажи. Он стал необходимостью в силу угрожающего приумножения «демонов», и многие данные позволяют предположить, что сама демонология развилась под воздействием религиозных представлений китайцев.

Мифическая биография *Dto-mba Shi-lo* содержит схему инициации шамана, пусть и измененную. Пораженные необычайным умом только что родившегося ребенка, 360 демонов поднимают его и уносят к «месту, где пересекаются тысяча дорог» (то есть в «Центр мира»). Там его бросают в котел и три дня и три ночи варят, но, когда демоны поднимают крышку, дитя *Dto-mba Shi-lo* оказывается невредимым (см.: Ibid.: 37). Возникает мысль об «инициационных видениях» сибирских шаманов, о демонах, трое суток вываривающих тело будущего шамана. Но поскольку в данном случае речь идет о даре экзорциста, выступающего по преимуществу в качестве губителя демонов, то роль, которую эти последние играют в его инициации, камуфлирована — инициационное испытание воспринимается как попытка убийства. *Dto-mba Shi-lo* «прокладывает путь душе усопшего». Похоронная церемония так и называется *zhi ma* «путь желания», а множество текстов, которые зачитывают над покойником, являются дополнением к тибетской «Книге мертвых»*.

В день похорон служители культа разворачивают длинный свиток или ткань, где изображены различные области Преисподней, которые усопший должен миновать, прежде чем достичь царства богов (см.: Rock 1937a: 41). Это карта сложного и опасного пути, и на всем его протяжении покойника будет сопровождать шаман (*томба*). Преисподняя состоит из девяти кругов — туда можно попасть, пройдя по мосту (см.: Ibid.: 49). Спуск опасен, ибо демоны охраняют мост: миссия *томба* как раз и состоит в том, чтобы «очистить путь». Всю дорогу поминая первого шамана**, *Dto-mba Shi-lo*, он ведет покойника через все круги вплоть до по-

* См. перевод и комментарий Рока (Rock 1937b: 46 sq., 55 sq.). Количество текстов значительно.

** Фактически все похоронные ритуалы воспроизводят в какой-то мере сотворение мира и биографию *Dto-mba Shi-lo*: каждый текст начинается с упоминания космогонии и продолжается рассказом о чудесном рождении и героических делах Shi-lo в его борьбе с демонами. Эта реактуализация мифического illud tempus [«оного вре-

следнего, девятого. Завершив спуск в окружении демонов, покойник взбирается на Семь золотых гор, приходит к подножию дерева, на вершине которого находится «лекарство от смерти», и наконец попадает в царство богов (см.: Ibid.: 91 sq., 101 sq.)[29].

В качестве представителя *Dto-mba Shi-lo*, первого шамана, *томба* удается «очистить путь» умершему, провести его по кругам ада, где иначе его сожрали бы демоны. *Томба* сопровождает усопшего символически, зачитывая ему ритуальные тексты, но «духом» он всегда рядом с ним. Он предупреждает его обо всех опасностях: «О умерший, когда ты будешь идти мостом и дорогой, обнаружишь, что их закрыл *La-ch'ou*. Твоя душа не сможет достичь царства богов...» (Ibid.: 50). И сразу же сообщает ему способ избавления от этой беды: семья должна принести жертву демонам, ибо это грехи покойного затруднили дорогу, и семья должна искупить его грехи пожертвованиями.

Эти немногие примеры дают представление о назначении шаманизма в религии нажи: шаман ниспослан богами, дабы защитить людей от демонов. Такая защита тем более необходима после смерти, поскольку люди — великие грешники, что по праву делает их добычей демонов. Но боги, будучи милостивыми к людям, послали первого шамана, чтобы он показал им путь к жилищу богов. Как и у тибетцев, сообщение между Землей, Преисподней и Небом осуществляется по вертикальной оси, Axis mundi*. Посмертное нисхождение в Преисподнюю и переход по мосту с проникновением в лабиринт девяти кругов еще отражает инициационную модель: никто не может достичь неба, прежде чем не углубится в Преисподнюю. Шаман исполняет как роль психопомпа, так и наставника инициируемого post mortem**. По всей видимости, положение шамана в самой религии нажи соответствует древней стадии, через которую должны были пройти и другие религии Центральной Азии. В сибирских мифах о первом шамане обнаруживаются намеки на влияние мифической биографии *Dto-mba Shi-lo*.

Символика и техники шаманизма в Китае

В Китае существует следующий обычай: когда кто-либо умирает, родные поднимаются на крышу дома и умоляют его душу вернуться в тело, прельщая ее, например, красивой новой одеждой. Этот обычай широко

мени»] и первоначальных событий, показавших силу деяний первого шамана — они стали потом образцом и повторялись ad infinitum [«бесконечно»], — является обычной для поведения первобытного человека, см. наш «Миф о вечном возвращении» (Eliade 1949a: 44 sq.).

* См. сноску * на с. 323.

** См. сноску ** на с. 184.

отмечен в классических текстах* и сохранился вплоть до нашего времени (см., напр.: Korner 1938). Он даже дал Сун Юю (Sung Yuh)[33] тему для обширного стихотворения, так и озаглавленного «Призывание души» (см.: Erkes 1914). Болезнь тоже часто влечет убегание души, и тогда колдун преследует ее в состоянии экстаза, пленяет и заставляет воссоединиться с телом своего пациента**.

В древнем Китае существовало уже несколько разновидностей колдунов, медиумов, экзорцистов, вызывателей дождя и пр. Наше внимание будет обращено на один определенный тип колдуна — экстатическую личность, чье ремесло заключалось прежде всего в «экстериоризации» своей души, другими словами, в «духовных странствиях». Легендарная история и китайский фольклор изобилуют примерами «магического полета», и мы скоро убедимся, что уже в древнюю эпоху сведущие китайцы рассматривали «полет» как образную формулу экстаза. Во всяком случае, если оставить в стороне орнитоморфную символику доисторического Китая (к ней мы вернемся позже), важно отметить, что первым, кому удался полет, был император Шунь[34] (2258–2208 гг. по китайской хронологии). Дочери императора Яо — Нюйин и Эхуан открыли Шуню умение «летать, как птица»***. (Скажем попутно, что искусство магии до определенного времени пребывало в руках женщин. Эту деталь, наряду с некоторыми другими, можно было бы рассматривать как свидетельство древнего китайского матриархата4*.) Отметим тот факт, что идеальный правитель должен обладать достоинствами «кудесника». «Экстаз» был не менее необходим основателю государства, чем политическое умение, ибо престиж мага был равнозначен власти, правомочию в отношении самой природы. Марсель Гране заметил, что походка Великого Юя[36], наследовавшего Шуню, «ничем не отличалась от плясок, вызывавших у колдунов (*t'iao-chen*) транс... Экстатический танец является частью действия, посредством которого обретается власть над человеком и природой. Известно, что эта ведущая к порядку власть в даосских текстах, как и в конфуцианских, именуется *дао*»5*.

Действительно, многие императоры, мудрецы, алхимики и колдуны «возносились на Небо»[37]. Хуан-ди, Желтого Государя[38], вместе со его женами и советниками числом семьдесят человек поднял на Небо борода-

---

* См.: Couvreur[30] 1927/1: 85, 181, 199 sq.; 2: 11, 125, 204 etc.; Groot[31] 1892/1: 245 sq. О китайской концепции жизни после смерти см.: Erkes[32] 1933; 1940.

** Такой способ лечения еще практикуется в наши дни, см.: Groot 1910/6: 1284, 1319 etc. Колдун обладает способностью призвать и вобрать в себя даже душу мертвого животного, см.: Ibid.: 1214 (оживление коня).

*** Chavannes[35] 1897/1: 74. См. другие тексты в изд.: Laufer 1928: 14 sq.

4* Об этой проблеме см.: Erkes 1935. О дочерях Яо и доказательствах права на трон см.: Granet 1926/1: 276 sq.

5* Granet 1925: 149. См. также: Granet 1926/1: 239 sq. Об архаических элементах мифа о Великом Юе см.: Hentze 1932: 9 sq.

тый дракон (см.: Chavannes 1899/3.2: 488–489). Но это уже апофеоз, уже не «магический полет», многие примеры которого известны китайской традиции (см.: Laufer 1928: 19 sq.). Навязчивая идея полета воплотилась в массе легенд о колесницах и прочих летающих приспособлениях (см.: Ibid.). В подобных случаях мы имеем дело с хорошо изученным явлением деградации некой символики, – суть которого, состоит в общих чертах в том, что достигнутые в конкретной и ближайшей реальности «результаты» соотносятся с реальностью внутренней.

Как бы то ни было, шаманские корни магического полета в Китае тоже прослеживаются отчетливо. «Подняться к Небу, взлетев» передается по-китайски следующим оборотом: «при помощи птичьих перьев он изменил облик и вознесся, как бессмертный». И выражения «ученый в перьях» или «хозяин в перьях» относятся к даосскому жрецу (Ibid.: 16)[39]. Известно же, что птичье перо – один из самых частых символов «шаманского полета», и его присутствие в доисторических китайских изображениях небезынтересно для оценки распространенности и древности этого символа, а следовательно, и предполагающей его идеологии. Что касается даосов, в чьих преданиях полно́ вознесений и всяких прочих чудес, то весьма вероятно, что они разработали и систематизировали техники и идеологию доисторического китайского шаманства, и вследствие этого их можно считать наследниками шаманства с бóльшим основанием, чем экзорцистов, медиумов и «одержимых», о которых мы поговорим ниже. Эти последние в Китае, как и повсеместно, скорее представляют традицию извращения шаманизма. Мы хотим сказать, что когда не удается овладеть «духами», то приходят к «одержимости» ими, и в таком случае магическая техника экстаза превращается в несложный автоматизм посредника-медиума.

В связи с этим в китайской традиции «магического полета» и шаманской пляски поражает отсутствие указаний на одержимость. Далее содержатся некоторые примеры, когда техника шаманства приводит к одержимости богами и духами. Однако в легендах о правителях, бессмертных даосах, алхимиках и даже о «колдунах», хотя в них постоянно упоминаются вознесение на Небо и другие чудеса, об одержимости не говорится. Справедливо считать, что все эти факты относятся к «классической» традиции китайской духовности – от самообладания до полной интеграции со всеми космические ритмы. Во всяком случае, даосы и алхимики обладали способностью к вознесению: Лю Ань[40], известный также под именем Хуайнань-цзы (II в. до н. э.), поднялся на Небо средь бела дня, а Ли Шаоцзюнь (Li Chao-Kun) (140–87 гг. до н. э.) похвалялся своей способностью пройти девятое небо*. «Мы поднимаемся на Небо и удаляем кометы!» – пела одна из женщин-шаманок (Erkes 1940: 203).

* Laufer 1928: 26 sq., где приводятся и другие примеры; см. там же о воздушном змее в Китае (p. 31 sq., 90) и индийские легенды о магическом полете (p. 52 sq.).

Длинное стихотворение Цюй Юаня[41] повествует о множестве восхождений вплоть до «заоблачных врат», о фантастических поездках верхом, о восхождениях по радуге – все эти мотивы близки шаманскому фольклору (см.: Biallas: 210, 215, 217 etc.). В сказках часто упоминаются подвиги китайских колдунов, отражающие в искаженном виде легенды, которые рассказывались о факирах: они летят на луну, проходят сквозь стены, в мгновенье ока заставляют прорасти и вырасти растение и т. п.*.

Все подобные мифологические и фольклорные традиции имеют своей отправной точкой идеологию и технику экстаза, предполагающие «полет души». С самых древних времен классическим способом достижения экстаза была пляска. Как и повсюду, экстаз допускал с равным успехом и «магический полет» шамана, и нисхождение «духа». Последнее необязательно предполагало «одержимость» – дух мог вдохновлять шамана. То, что магический полет или фантастические странствия в Мироздании представляли для китайцев лишь образные формулы для описания экстатических переживаний, подтверждают, среди прочего, следующие источники. Го Ю (*Kwoh yu)* сообщает, что царь *Шао* (514–488 гг. до н. э.) однажды обратился к своему министру со словами: «В сочинениях династии Чжоу утверждается, что *Чжун-ли* (Tchoung-li) был направлен послом в недоступные области Неба и Земли. Как возможно такое?.. Можно ли человеку подняться на Небо?..» Министр разъясняет ему, что истинное значение этой традиции духовного порядка: те, кто справедлив и умеет сосредоточиться, своим сознанием могут пдостигать «...высших сфер и спускаться в низшие сферы, постигать там, как следует себя вести и что следует делать... Если эти условия выполняются, на них нисходят мудрые *шэнь*; если *шэнь* вселяется в мужчину, то его именуют *hih*, если вселяется в женщину, то ее называют *у* (wou). В качестве служителей на них возлагается забота о соблюдении иерархии божеств (при жертвоприношениях), за их дощечками, а также за жертвенными животными, за инструментами и за сменой церемониальной одежды в зависимости от сезона»**, 43, 44.

---

* См. сказки XVII в., интерпретированные Л. Ванничелли (Vannicelli 1944: 164–166) по Я. Брандту[42] (Brand: 161–175).

** Groot 1910/6: 1190–1191. Отметим, что одержимые *шэнь* женщины назывались *у*, то есть именем, ставшим затем общим названием шамана. Можно было бы уступить искушению и усмотреть в этом доказательство первичности женщин-шаманок. Однако некоторые доводы заставляют думать, что *у*, одержимые *шэнь* женщины, имели предшественником шамана в маске и медвежьей шкуре, «пляшущего шамана», которого Хопкинс вроде бы опознал в одной из надписей эпохи Шан и в другой, относящейся к эпохе Чжоу (Hopkins[45] 1943; 1945). «Пляшущий шаман» в маске медведя отражает мировосприятие, в котором преобладает охотничья магия, где человеку отведена ведущая роль. Она сохраняет, впрочем, важное значение в историческое время: главный экзорцист облачался в медвежью шкуру с четырьмя золотыми глазами (Biot[46]/2: 225). Все это, похоже, подтверждает существование «мужского» ша-

Это свидетельствует о том, что экстаз, вызываемый переживаниями, которые можно передать как «магический полет», «вознесение на Небо», «мистическое странствие» и т. п., являлся причиной вселения *шэнь*, а не его результатом. Если некто уже способен «достигать высших сфер и спускаться в низшие» (то есть возноситься на Небо и проникать в Преисподнюю), то именно поэтому «мудрые *шэнь* нисходят на него». Явление такого рода, похоже, резко отличается от «одержимости», с которой мы столкнемся далее. Разумеется, «нисхождение *шэнь*» очень рано уступило место множеству параллельных переживаний, смешавшихся в итоге с массой «одержимостей». Не всегда просто разобраться в природе экстаза по терминологии, его описывающей. Даосское определение экстаза *гуй жу (kouei-jou)* «вселение духа», согласно А. Масперо, может быть объяснено лишь тем, что практика даосов восходит к «одержимости колдунов». Действительно, о колдунье, впавшей в транс и вещающей от имени *шэнь*, говорят: «это тело колдуньи, но в нем дух божества». Дабы его вобрать, колдунья очищается водой с благовониями, облачается в церемониальную одежду, совершает жертвоприношения: «...с цветком в руке она имитирует странствие пляской, сопровождаемой музыкой и песнями под звуки барабанов и флейт, затем падает в изнеможении. Это и есть момент появления божества, вещающего ее устами» (см.: Maspero 1950/1: 34, 53–54; 1927: 195 sq).

Даосизм ассимилировал многие архаические техники экстаза в большей мере, чем йога и буддизм, особенно если говорить о позднем даосизме, столь преображенном элементами магии*. Тем не менее важная роль символики вознесения и в целом уравновешенная и здоровая основа даоизма отличают его от колдовства со свойственным ему экстазом одержимости. Китайский «шаманизм» («*учение у*» («wou-ism»), как именует его Гроот), видимо, преобладал в религиозной жизни до утверждения конфуцианства и государственной религии. В первых веках до нашей эры *у* были подлинно китайскими жрицами (см.: Groot 1910/6: 1205). Несомненно, *у* не были во всем идентичны шаманам, но они были вместилищем для духов и тем самым служили посредниками между человеком и божеством. Кроме того, они занимались знахарством благодаря тем же

манизма в доисторическую эпоху, оно не означает, однако не означает, что шаманство типа *у*, доводящее «одержимость» до высокой степени интенсивности, не могло бы быть магико-религиозным явлением, где преобладали женщины.

* Даосизм даже сближают с бон-по шаманского толка (см. выше, с. 338, сноска 4*). Не следует забывать также о влияниях индийской магии, несомненно восходящих к периоду появления в Китае буддийских монахов. Например, Фотуден (*Fo-T'u-Teng*), буддийский монах из Кучэ (Koutcha), посетивший Кашмир и другие области Индии, прибыл в Китай в 310 г. и проявил многие магические способности (см.: Wright[47] 1948: 337 sq, 346, 362). А известно, что «мистические звуки» играют важную роль в некоторых техниках йоги и что для буддистов голоса дэвов и якшасов похожи на звуки золотых колокольчиков (см.: Eliade 1936: 124 sq.).

духам (см.: Ibid.: 1200 sq.). Количество женщин *у* было впечатляющим (см.: Ibid.: 1209). И большинство *шэнь* и *гуй* (*kouei*), которые вселялись в *у* (wu), были душами умерших (см.: Ibid.:1211). Умение соединяться с душами умерших и является началом «одержимости» как таковой.

Ван Чун (Wang-Ch'ung) писал: «Умершие высказываются через живущих, которых они доводят до транса, и *у*, подергивая свои черные шнурки, призывают души мертвых, а те говорят их голосами. Но все, что такие люди могут сказать, это обман...» (Groot, 1910/6: 1211). Это явно говорит автор, не признающий медиумических явлений. Но чудотворство женщин, *у*, не ограничивалось этим. Они могли становиться невидимыми, протыкать себя ножами и мечами, отрезать себе язык, глотать мечи и плеваться огнем, унестись на облаке, сверкающем так, словно его окружают молнии... Женщины-шаманки (*у*) плясали кругами, говорили на языке духов и светились, как радуга, а вещи рядом с ними взлетали и сталкивались между собой (см.: Ibid.:1212). Все это факирство еще часто встречается в китайской магии и в медиумической среде. Даже не нужно быть *у*, чтобы видеть духов и возвещать пророчества, — достаточно быть одержимым *шэнь* (см.: Ibid.:1166 sq., 1214 etc.). Медиумические склонности и «одержимость», как и повсеместно, приводили порой к непроизвольному и искаженному шаманству.

Нет смысла приумножать примеры колдовства китайских *у* и «одержимых», чтобы показать, насколько это явление, в целом близко к маньчжурскому, тунгусскому и сибирскому шаманизму вообще*. В какой-то период и надолго, *у* настолько сблизились с экзорцистами (*ши* (*shih*)), что их увместе стали именовать *у-ши* (wu-shi) (см.: Ibid.: 1192). В наше время они называются *сай-кун* (sai-kong), а их навыки передаются от отца к сыну. Преобладание женщин, кажется, отошло в прошлое.

После первых наставлений, которые возлагаются на отца, новичок проходит обучение в «школе» и получает звание главного жреца, пройдя посвящение определенно шаманского типа. Эта публичная церемония заключается в восхождении по *to t'uoi* «лестнице из мечей». Новичок босиком взбирается по мечам до самой верхней площадки. Обычно лестница составлена из двенадцати мечей, а иногда имеется и другая лестница, по которой новичок спускается. Аналогичный ритуал посвящения встречался у бирманских каренов, где одна из жреческих корпораций как раз и называется *wee* — словом, которое могло бы быть вариантом китайского *у* (*wu*)**. (Весьма вероятно, что мы имеем дело с китайским заимствованием, слившимся с древней местной магической традицией. Однако необязательно рассматривать саму инициационную лестницу

---

* О сексуальных мотивах и вольностях в ритуалах *ву* см.: Groot 1910/6: 1235, 1239.

** См.: Ibid.:1248 sq., 1250, note 3. Автор ссылается (по: McMahon 1876: 158) на похожий обряд у бирманских качинов.

как заимствованную из Китая. На самом деле, сходные обряды инициации шамана были выявлены в Индонезии и других местах.)

Магико-религиозная деятельность *сай-кун* (*sai-kong*) входит в сферу даоистских обрядов. *Сэ-кон* сам себя именует *дао ци* (*tao ci*) «даосский лекарь» (см.: Ibid.: 1254). В итоге он окончательно слился с *у*, прежде всего благодаря своей репутации экзорциста (см.: Ibid.: 1256 sq.). Его ритуальная одежда изобилует космологической символикой: можно различить космический океан с горой *Тай* (*T'ai*) в центре и пр. (см.: Ibid.:1261 sq.). *Сай-кун* обычно использует медиума, «одержимого», в свою очередь проявляющего способности факира: он пронзает себя кинжалом и т. п. (см.: Ibid.: 983 sq., 1270 sq. etc.). Здесь также подтверждается явление, уже отмечавшееся в Индонезии и Полинезии, — непроизвольная имитация шаманства в случаях одержимости.

Как и шаманы с Фиджи, *сай-кун* руководит шествием по угольям. Обряд именуется «ходить по огненной дороге» и совершается перед храмом. *Сай-кун* первым ступает в пламя, сопровождаемый своими более юными собратьями и даже присутствующими. Сходный обряд состоит в переходе по «мосту из мечей». Считается, что перед обрядом достаточно духовной подготовки, чтобы безнаказанно шагать по острию мечей и жарким угольям (см.: Ibid.: 1292 sq.). В данном случае, как и во множестве других проявлений медиумических способностей, спиритизма и прочих техник вещания, мы сталкиваемся с местным и трудно классифицируемым феноменом непроизвольного псевдо-шаманизма, важнейшей характеристикой которого является *возможности*[*, 48].

Мы отнюдь не намерены обрисовывать историю шаманистических идей и практик в Китае. Мы даже не знаем, возможна ли это. Известно, что обработка, интерпретация и, наконец, «фильтрация» древних традиций велись китайскими литераторами в течении двух тысячелетий. Нам достаточно отметить наличие множества шаманских техник на всем протяжении китайской истории. Конечно, при этом невозможно их рассматривать как принадлежащие к одному и тому же мировосприятию или к одному культурному слою. Были выявлены, например, различия, которые могли существовать между экстазом «высочайших», алхимиков и даосов, и экстазом-одержимостью колдунов или ассистентов *сай-куна*. Такие же различия в содержании и духовной ориентации можно заметить и в связи со всеми прочими техниками или символами шаманства. Постоянно возникает впечатление, что некая шаманская модель поддается разноплановым осмыслениям, хотя они и гомологичны. И это — явление, далеко выходящее за рамки шаманства, обнаруживающееся в любой религиозной символике и идеологии.

---

[*] О шаманизме в современном Китае см.: Doré[49]: 20, 39 sq., 82, 98, 103 etc; Shirokogorov 1935a: 388 sq. Для нас осталась недоступной работа: Tcheng-tsu Shang 1934.

В целом, в Китае засвидетельствованы почти все составные элементы шаманства: вознесение на Небо, призывание и поиски души, инкорпорирование «духов», власть над огнем и другие факирские способности и т. п. Зато, кажется, реже встречается нисхождение в Преисподнюю и, в частности, нисхождение с целью возвращения души больного или умершего, хотя все эти сюжеты могут быть представлены в фольклоре. Так, рассказывают историю чжоуского императора Му, добравшегося до самого края земли, до гор Куньлунь, и еще дальше – до Царицы-матери Запада (= Смерти)[50], перейдя через некую реку по мосту, образованному рыбами и черепахами; Царица-мать Запада подарила ему песню и талисман долголетия (см.: Wilhelm[51] 1927: 90 sq.). Наконец, известна история эрудита Хоу Ди (Hou Di), спустившегося в Преисподнюю по Горе мертвых и узревшего реку, через которую души праведников переходили по золотому мосту, тогда как грешники преодолевали ее вплавь, и их избивали демоны*.

Наконец, встречается также своеобразный вариант мифа об Орфее: святой Мулянь[52] благодаря мистическому предвидению узнает, что его мать, не считавшая нужным при жизни подавать милостыню, страдает от голода в Преисподней, и он спускается туда, чтобы ее спасти. Он сажает ее на спину и поднимается на Небо**. Но все такого рода легенды относятся к волшебным сюжетам азиатского фольклора, и некоторые из них испытали большое влияние буддизма. Поэтому рискованно делать из этого вывод о существовании определенного обряда нисхождения в Преисподнюю. (Например, в истории буддийского святого Муляня нет никакого намека на шаманское пленение души.) Вероятно, шаманский обряд нисхождения в Преисподнюю, если он и существовал в том виде, в каком мы его обнаруживаем в Центральной Азии и Сибири, перестали проводить в результате упрочения культа предков, который придал иной религиозный смысл понятию «Преисподняя».

Необходимо остановиться еще на одной теме, выходящей за рамки шаманизма stricto sensu***, но являющейся важной: отношения между шаманом и животными и вклад животного эпоса в формирование китайского шаманства. «Походка» великого Юя не отличалась от шаманской пляски; но великий Юй облачался также медведем[54] и в какой-то мере воплощал его дух4*. Шаман, описание которого оставил *Чжоу-ли* (*Tcheou-li*) также надевал медвежью шкуру, и легко приумножить примеры об-

---

* См.: Wilhelm 1927: 116 sq. См. там же (p. 184 sq.) рассказ о другом нисхождении в Преисподнюю.

** См.: Wilhelm 1927: 126–127. Наряду с этими сказками о нисхождении в Преисподнюю в собрании Вильхельма представлено относительно много таких, где упоминаются вознесения и другие чудеса. Также ср.: Eberhard[53] 1937, см. «Восхождение на небо».

*** См. сноску * на с. 265.

4* См.: Hentze 1932: 6 sq; 1938: 54; 1941: 19; Granet 1926/2: 536 sq.

ряда, который этнографам известен под названием «bear ceremonialism»* и который столь же хорошо известен в Сибири, как и в Северной Америке**. Доказано, что древние китайцы ощущали связь между пляской шамана и определенным животным, которому соответствовала весьма сложная космологическая и инициационная символика. Специалисты отказываются усматривать в мифологии и ритуалах, объединявших человека и животного, следы тотемизма в Китае***. Существующие здесь отношения скорее космологического порядка (животное обычно символизирует ночь, Луну, Землю и т. п.) и связаны с инициацией (животное = мифический предок = посвящаемый)[4*].

Как следует понимать все подобного рода факты в свете того, что мы уже узнали о китайском шаманизме? Откажемся от чрезмерных упрощений и не станем все интерпретировать по единственной схеме. Вне всякого сомнения, «медвежий праздник» связан с охотничьей магией и мифологией. Мы знаем, что шаман решительным образом содействует обеспечению добычи и удачи на охоте (предсказания погоды, ее изменение, мистическое хождение к Большой хозяйке зверей и пр.). Но не следует забывать, что отношения шамана с животными (как, впрочем, и «первобытного человека» в целом) носят духовный характер и достигают мистической интенсивности, которую трудно вообразить современному десакрализованному сознанию. Облачиться в шкуру добытого зверя для первобытного человека было равносильно тому, чтобы почувствовать себя превратившимся в него. Мы видели, что в наше время шаманы еще сохраняют веру в возможность обращения в животных. Констатация того, что шаманы облачались в звериные шкуры, мало что говорит. Существеннее другое: к чему шаманы стремились, наряжаясь животным? Справедливо полагать, что такое магическое преображение служило «уходу от самого себя», очень часто соответствуя экстатическому переживанию.

Подражая походке животного или облачившись в его шкуру, шаманы обретали способ стать существом сверхчеловеческим. Речь шла не о возвращении в чисто «животное существование» — животное, с которым себя идентифицировали, уже было носителем определенной мифологии[5*, 55],

---

* Медвежий праздник (*англ.*).

** См.: Hallowell 1926; Dyrenkova 1930; Findeisen 1941. А. Алфёлди «Культ медведя и матриархат в Евразии» (на венгерском языке в: Kozlemenyek (Budapest), 1936/50: 1 sq.). Любезности профессора Алфёлди мы обязаны сведениями об английском переводе этой важной статьи. См. также: Barbeau.

*** См.: Dyrenkova 1930: 453; Hentze 1938: 68; 1941: 45, 161.

4* Обо всем этом см. работы Хенце, особенно: Hentze 1936, 1937.

5* В древней китайской иконографии встречается масса зооморфных и особенно орнитоморфных мотивов: Hentze 1941: 115 sq. Многие из них напоминают изображения на шаманской одежде (напр., змеи, fig. 146–148). Одежда сибирских шаманов, возможно, отражает воздействия некоторых китайских магико-религиозных представлений, см.: Ibid.: 156.

фактически он был мифическим животным, предком или демиургом. Воплотившись в мифическое животное, человек как бы становился намного величественнее и гораздо более могучим. Позволительно думать, что такая проекция на мифическое существо, которое одновременно есть центр бытия и всеобщего обновления, вызывало чувство эйфории, переходившее в экстаз, придавало ощущение собственной силы и обеспечивало ощущение общности с космической жизнью.

Нам остается лишь вспомнить о той роли идеального образца, которую некоторые животные исполняют в даосской мистике, чтобы осмыслить духовное богатство «шаманского» опыта, который был еще памятен древним китайцам. Забывая об ограничениях и ложных мерках человека, при условии, что привычки животных передаются должным образом — их походка, дыхание, крики и пр., — можно было обрести новое измерение жизни. Обрести непосредственность, свободу, «симпатию» ко всем космическим ритмам, а тем самым — блаженство и бессмертие.

Нам представляется, что при рассмотрении с такой точки зрения древнекитайских ритуалов, столь похожих на bear ceremonialism*, можно проникнуть в их мистический смысл и понять, как благодаря танцевальному подражанию животному** можно достичь такого же экстаза, что и при пляске, имитирующей вознесение. И в том, и в другом случае душа «уходила от самой себя» и взлетала. Определение этого мистического отлета как «нисхождение» божества или духа порой является лишь вопросом словоупотребления[56].

---

* См. сноску * на с. 355.

** Следует учитывать также роль металлургии и ее символики в формировании доисторической магии и мистики в Китае, см.: Granet 1926/2: 496 sq., 505 sq. Хорошо известно о связи шаманства с литейщиками и кузнецами, см. далее (p. 408 sq.).

Глава XIII

ПАРАЛЛЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩИЕ МИФЫ, СИМВОЛЫ И ОБРЯДЫ

Различные ответвления идеологии шаманизма вобрали в себя целый ряд мифических сюжетов и магико-религиозных символик. Небезынтересно напомнить некоторые из этих мифов и символов (не ставлю себе целью составление полного их перечня, а еще менее — проведение исчерпывающего их исследования), чтобы показать, как они адаптировались и переоценивались в шаманизме.

Собака и конь

Во всем, что касается мифов о собаке, сошлемся на исследование Фреды Кречмар[*, 1]. Шаманизм, собственно говоря, не изобрел в этом смысле ничего нового: шаман, спускаясь в Преисподнюю, встречает погребальную собаку, как встречают ее умершие или герои, проходящие через инициационные испытания. Именно в тайных обществах (в основе которых лежит посвящение в воины) в той мере, в какой можно называть «шаманскими» их состояние экстаза и исступленные церемонии, — развивалась и переистолковывалась мифология и магия собаки и волка. Некоторые каннибальские тайные общества, как и вообще ликантропия[2], предполагают магические превращения в собаку или волка. Шаманы тоже могут превращаться в волков, но в другом значении, чем при ликантропии: они могут принимать вид и многих других животных.

Совсем иное место в шаманской мифологии и ритуале занимает конь. Будучи по преимуществу погребальным животным (см.: Malten 1914; см. также: Propp 1949: 274 sq.) и психопомпом, «конь» используется шаманом в различных контекстах как средство достижения экстаза, то есть «выхода из себя», что делает возможным мистическое путешествие. Это мистическое путешествие совершается необязательно в инфернальные края:

---

[*] Kretschmar 1938. См. особенно т. 2, с. 222 и сл., 258 и сл. Также см.: Koppers 1930a: 359 sq. и рецензию Пельо (Pelliot 1931). О предке-собаке у тюрко-монголов см. там же; ср.: Stein 1940: 24. О мифологической роли собаки в древнем Китае см.: Erkes 1944: 221 sq. Об инфернальной собаке в индийских верованиях см.: Arbman: 257 sq.; в германской мифологии см.: Güntert 1919: 40 sq.: 55 sq.; в Японии (где нет погребального животного) см.: Slawik 1936: 700 sq.

конь дает возможность шаманам взлетать и попадать на Небо. В мифологии коня доминирует не инфернальный, а погребальный мотив: конь – мифический образ смерти и потому входит в идеологию и технику экстаза. Конь переносит умершего в потусторонний мир: он осуществляет «прорыв уровня», переход из этого мира в иные миры. Вот почему он играет первостепенную роль и в некоторых видах посвящения в мужчины (Männerbünde*) (см.: Höffler 1934: 46; Slawik 1936: 692 sq.).

«Конь», то есть палка с лошадиной головой, использовался бурятскими шаманами в их экстатических плясках. Мы отмечали подобный танец в связи с действиями арауканских шаманов. Но распространение экстатического танца на коне-палке этим далеко не исчерпывается. У батаков по случаю принесения в жертву лошади в честь предков четыре танцора пляшут на палках, вырезанных в форме коня (см.: Warnek 1909: 88). На островах Ява и Бали лошадь также ассоциируется с экстатическим танцем (см.: Zoete, Spies 1938: 78). У гаро «конь» является частью ритуала сбора плодов. Туловище коня изготавливается из стеблей банана, а голова и ноги – из бамбука. Голова надевается на палку, которую танцор держит таким образом, чтобы она доходила ему до груди. Медленно передвигая ноги, он исполняет дикий танец, во время которого лицом к нему танцует жрец, делая вид, что обращается к «коню»**.

В. Элвин наблюдал аналогичный ритуал у бастарских муриа. В святилище великого бога гондов Линго Пена есть много деревянных коней. На празднествах в честь этого божества медиумы выносят «коней», которых используют для достижения состояния транса и для прорицаний. «В течение нескольких часов в Метаванде я наблюдал невообразимые прыжки одного медиума, который держал на плечах деревянного коня, представлявшего божество его рода, а в Бандапале – в то время, когда мы расчищали в джунглях дорогу для Манка Пандума (ритуальное поедание манго) – другого медиума, который, неся на плечах воображаемого коня, «шел иноходью», гарцевал, «бил землю копытом» и лягался перед моей медленно двигавшейся машиной на протяжении трех километров. «Он несет бога на спине, – сказали мне, – и будет танцевать несколько дней подряд». На свадьбе в Малакоте я видел медиума, садившегося на странного деревянного коня; на юге, в районе Дурва, я также видел медиума, плясавшего на подобном же деревянном коне. В обоих случаях, если что-то нарушало ход церемонии, наездник впадал в транс и мог таким образом обнаружить сверхъестественную причину беспорядка» (Elwin 1942–1943: 212; 1948: 208).

Во время другой церемонии, – *Лару Кай* у гондов-пардхан, – «божественные кони» исполняют экстатический танец***. Напомним также, что

---

* *Мужские союзы (нем.)*.

** Bonnerja 1929: 125–126; Elwin 1942–1943: 211; 1948: 205–209.

*** Hivale 1946: 122. – Цит. по: Элвин (Elwin 1948: 209). См. также: Archer: 44 sq. (об экстатическом танце с конскими изображениями).

многие туземные народности Индии представляли своих мертвых верхом на коне. Например, бхилы или корку вырезают на деревянных табличках всадников и устанавливают их возле могил*. У мурия погребение сопровождается ритуальным пением, повествующим о прибытии умершего в потусторонний мир на коне. Говорится о дворце, в центре которого находятся золотые качели и алмазный трон. Умершего к ним доставляет конь о восьми ногах (см.: Elwin 1948: 150)[3]. А нам известно, что восьминогий конь — типично шаманский символ. В одной бурятской легенде молодая женщина берет себе вторым мужем дух шамана-прародителя, и после этого мистического брака одна из кобылиц ее табуна приносит восьминогого коня. Земной муж отрубает ему четыре ноги. Женщина кричит: «Увы! Это была моя лошадка, на которой я скакала шаманкой!» — и исчезает, улетая, чтобы обосноваться в другом селении. Затем она становится духом — покровителем бурят**.

Восьминогие или безголовые кони отмечались в обрядах и мифах как германских, так и японских «мужских союзов» (см.: Höffler 1934: 51 sq.; Slawik 1936: 694 sq.). Во всех этих культурных объединениях многоногие кони или кони-призраки несут одновременно и погребальную и экстатическую функцию. С экстатическим (но необязательно «шаманским») танцем связан также и деревянный конь (см.: Wolfram[4] 1932: 357 sq.; Van Gennep 1945).

Но даже когда «конь» формально и не обозначается в шаманском камлании, он присутствует символически в виде белых конских волос, которые сжигаются, или шкуры белой кобылицы, на которой сидит шаман. Сжечь конские волосы равносильно вызову магического животного, которое понесет шамана в потусторонний мир. В бурятских легендах говорится о конях, которые несут умерших шаманов к их новому обиталищу. В одном якутском мифе «дьявол» переворачивает свой бубен, садится верхом, трижды протыкает его палкой, и бубен превращается в трехногую кобылицу, которая уносит его на Восток (см.: Propp 1949: 286).

Эти несколько примеров показывают, в каком смысле шаманизм использовал мифологию и ритуалы, связанные с конем: погребальный «конь»-психопомп облегчал погружение в транс, экстатический полет души в запретные миры. Символическая «скачка» означала расставание с телом, «мистическую смерть» шамана.

---

* См.: Koppers 1942: 117–206; Elwin 1948: 210 sq. (fig. 27, 29, 30).

** Sandschejew 1927: 608. Согласно верованиям тунгусов, шаманская «Хозяйка животных» рождает восьминогую косулю, см.: Ксенофонтов 1930: 64 и далее.

Шаманы и кузнецы

Ремесло кузнеца по значимости идет сразу же за призванием шамана*,5. «Кузнец и шаман — из одного гнезда» — гласит якутская пословица. «Жена шамана — уважаемая, жена кузнеца — почтенная» — говорится в другой. Кузнецы могут лечить и даже предсказывать будущее**. Долганы верят, что шаманы не могут «заглатывать» души кузнецов, потому что эти последние хранят свои души в огне, и, наоборот, кузнецы могут завладеть душою шамана и сжечь ее в огне. Кузнецы же, в свою очередь, находятся под постоянной угрозой со стороны злых духов. Они вынуждены все время работать, поддерживать огонь, непрестанно шуметь, чтобы прогонять враждебных духов (см.: Popov 1933: 258–260).

В якутских мифах говорится, что кузнец получил свое ремесло от «злого» божества Кыдаай Максина, главного кузнеца нижнего мира. Он живет в железном доме среди железного грохота. Кыдаай Максин — знаменитый мастер, это он чинит сломанные или отсеченные части тела героев. Ему случается участвовать и в посвящении знаменитых шаманов другого мира: он закаляет их души так же, как железо***.

По бурятским верованиям, девять сыновей Бошинтоя, небесного кузнеца, спустились на землю, чтобы научить людей работать с металлом: их первыми учениками были предки семей кузнецов. В другой легенде говорится, что белый Тэнгри сам послал на землю Бошинтоя с его девятью сыновьями, чтобы научить людей обрабатывать металлы. Сыновья Бошинтоя женились на земных девушках и таким образом стали предками кузнецов. Нельзя стать кузнецом, если не являешься выходцем из такой семьи. Бурятам известны также «черные» кузнецы, которые во время некоторых церемоний мажут себе лицо сажей — таких люди особенно опасаются. Боги и духи-покровители кузнецов не ограничиваются тем, что помогают им в их работе, они еще и защищают их от злых духов. У бурятских кузнецов свои особые обряды: коня приносят в жертву, вспоров ему брюхо и вырвав сердце (это — чисто «шаманский» обряд).

Душа коня отправляется к небесному кузнецу Бошинтою. Девять юношей исполняют роль девяти сыновей Бошинтоя, а один человек, воплощающий в себе самого небесного кузнеца, впадает в экстаз и произносит довольно длинный монолог, в котором открывает, как *во время оно* он послал своих сыновей на землю, чтобы помочь людям, и т. д. Затем он

---

* См.: Czaplicka 1914: 204 sq. О той роли, какую в прошлом играли кузнецы у енисейских народов, см.: Radlow 1884/1: 186 sq.

** См.: Sieroszewski 1902: 319. См. также: Jochelson 1931: 172 sq.

*** См.: Popov 1933. Можно вспомнить о роли шаманов-кузнецов («дьяволов») в видениях, посещающих будущих шаманов во время инициации. Что касается дома Кыдаая Максина, то известно, что алтайский шаман при своем экстатическом спуске в Преисподнюю к Эрлик-хану слышит металлический лязг. Эрлик железными цепями связывает души, пойманные злыми духами, см.: Sandschejew 1927: 953.

языком касается огня. Рассказывали, что по древнему обычаю тот, кто представлял Бошинтоя, брал в руку расплавленное железо. Но удалось увидеть только, как до раскаленного докрасна железа дотрагивались ногой. В подобных испытаниях легко узнаются шаманские «выступления»: как и кузнецы, шаманы являются «хозяевами» огня. Но их магические возможности значительно шире.

А. Попов описывает сеанс исцеления одного кузнеца шаманом. Заболевание было вызвано «духами» кузнеца. Принеся в жертву Кыдааю Максину черного быка, вымазали его кровью все кузнечные инструменты. Семь человек разожгли сильный огонь и бросили голову быка на раскаленные угли. Тем временем шаман приступил к заклинаниям и готовился предпринять экстатическое путешествие к Кыдааю Максину. Семеро мужчин снова взяли голову быка, положили ее на наковальню и стали бить по ней молотами. Не было ли это символическим закаливанием «головы» кузнеца, подобным тому, какое совершают «демоны» в видениях будущего шамана? Шаман спускается в Преисподнюю к Кыдааю Максину, где перевоплощается в духа, и тот его устами отвечает на вопросы о болезни и о том, как ее лечить.

«Власть над огнем», а особенно магия металлов создали кузнецам повсюду репутацию опасных колдунов*. Отсюда и двойственное к ним отношение: их одновременно и презирают, и почитают. Это противоречивое отношение прежде всего засвидетельствовано в Африке:** во многих племенах кузнеца позорят, считают парией и могут даже безнаказанно убить;*** в других племенах кузнец, напротив, пользуется уважением, приравнивается к целителю и даже становится политическим вождем[4*]. Это объясняется противоречивым отношением к самим металлам и к их обработке, и разницей в уровнях развития африканских обществ: некоторые из них о металлургии узнали довольно поздно.

Нам здесь важно отметить, что и в Африке кузнецы иногда создают тайные общества с особыми ритуалами посвящения (см.: Cline 1937: 119; Eliade 1938: 8 (Катанга)). В некоторых случаях наблюдается даже некий симбиоз между кузнецами и шаманами или целителями (см.: Cline 1937: 120). Участие кузнецов в «мужских союзах», основанных на инициации, отмечено у древних германцев[5*] и у японцев (см.: Slawik 1936: 697 sq.).

---

* Эта проблема рассматривалась в очерке: Eliade 1938.

** См.: Cline 1937; см. также: Gutmann 1912: 81–93; Webster 1948: 165–167.

*** Например, у бари Белого Нила: Andrée[6] 1884: 9, 42; у тубу (p. 41–43), у ндоробо, масаев (Cline1937: 114).

[4*] В Конго лоло приписывают кузнецам королевское происхождение (см.: Cline 1937: 22). Джагга их почитают и боятся одновременно (p. 115). Частичное отождествление кузнецов с вождями встречается у многих конголезских племен: сонге, колохоло и т. д. (p. 125).

[5*] Höffler 1934: 54 sq. Об отношениях металлургия – магия в мифологических традициях см.: Meuli 1935: 175.

Аналогичные отношения между металлургией и магией отмечены и в китайских мифологических традициях (см.: Granet 1926: 609 sq.). Те же самые отношения – бесконечно более сложные на этот раз – обнаруживаются между циклопами, дактилями, куретами, тельхинами и обработкой металлов*. Демонический, свойственный асурам[7] характер работы кузнеца достаточно обозначен в мифах туземного населения Индии (бирхоры, мунда, ораоны)[8]. В них подчеркивается гордыня кузнеца и поражение, которое он терпит в конце концов от Высшего существа, и *сгорает в собственной кузнице***.

«Тайны обработки металла» напоминают нам тайны ремесла, которые передаются при инициации у шаманов: в обоих случаях мы имеем дело с магической техникой эзотерического характера. Именно поэтому профессия кузнеца, как правило, является наследственной, как и профессия шамана. Более подробный анализ исторических отношений, существовавших между шаманизмом и обработкой металлов, увел бы нас слишком далеко от нашей темы. Здесь же нужно и важно показать, что магия металлообработки благодаря «власти над огнем», которую она подразумевает, присвоила себе ряд престижных аспектов шаманизма. В мифологии, связанной с кузнецами, мы находим определенные сюжеты и мотивы, заимствованные из мифологии шаманов и колдунов вообще. Такое положение вещей отмечается также и в фольклорных традициях Европы, независимо от их происхождения: кузнец часто отождествляется с демоническим существом; известно, что дьявол испускает огонь изо рта. В этом образе мы узнаем – в отрицательном переосмыслении – магическую власть над огнем.

«Магический жар»

Совсем как и дьявол в верованиях европейских народов, шаманы суть не только «хозяева огня»: они воплощают в себе духа огня в той мере, в какой это необходимо, чтобы во время камлания испускать пламя изо рта, из носа и проводить его через все тело***. Такого рода подвиги следует отнести к категории шаманских чудес, связанных с «властью над огнем». Эта магическая власть свидетельствует также о «состоянии духа», которого достигают шаманы.

Но концепция «мистического жара» не является монополией шаманизма, она принадлежит магии вообще. Многие «первобытные» племена представляют себе магико-религиозную власть как «обжигающую» и обо-

---

* См.: Gernet, Boulanger 1932: 79; Hemberg 1950: 286 sq. Об отношениях между кузнецом, танцовщиком и колдуном см.: Eiser 1929.

** См.: Chandra 1925: 402 sq. (бирхоры); Dalton 1872: 186 sq. (мунда); Dehon 1906: 128 sq. (ораоны). По проблеме в целом см. увлекательные мемуары В. Рубена (Ruben 1939a: 11 sq.).

*** Propp 1949: 284 (приводятся примеры из шаманизма гиляков и эскимосов).

значают ее словами типа «жар», «ожог», «очень горячо» и т. д. У населения острова Добу понятие «жар» связано с понятием «колдовство» (см.: Fortune: 295 sq.; см. также: Radkliff-Brown 1922: 266 sq.). То же самое отмечается и на островах Росселя, где «жар» является атрибутом магов*. На Соломоновых островах те, кто обладает большим количеством маны, считаются сака, то есть «обжигающими» (см.: Webster 1948: 27; Codrington 1891: 191 sq.). В других местах, например на Суматре и на всем Малайском архипелаге, слова, обозначающие «жар», выражают также идею зла, тогда как понятия блаженства, мира, безмятежности выражаются словами, означающими прохладу (см.: Webster 1948: 27). Именно по этой причине многие маги и колдуны пьют соленую или наперченную воду и едят очень острые травы: они желают таким образом повысить свой внутренний «жар» (см.: Ibid.: 7). Аналогичное соображение запрещает некоторым австралийским колдунам и колдуньям употреблять в пищу «жгучие» вещества: у них и так уже достаточно «внутреннего огня» (см.: Ibid.: 237–238).

Те же представления сохранились и в более сложных религиях. Индусы в наше время присваивают особенно могущественному божеству эпитеты «prakhar» («очень горячий»), «jajval» («жгучий») или «javalit» («владеющий огнем») (Abbot 1932: 5 sq.). Мусульмане Индии верят, что человек, общающийся с Богом, становится «жгучим». Человек, который творит чудеса, называется «sahib-josh», причем *josh* означает «кипящий». В широком смысле любые личности или действия, причастные к какой бы то ни было магически-религиозной «власти», считаются «жгучими».

Здесь уместно напомнить о ритуальных парильнях североамериканских мистических братств и вообще о магической роли парильни во время подготовительного периода будущих шаманов у многих североамериканских племен. Экстатическая функция парильни в соединении с опьянением парами конопли была известна скифам. В этом же контексте следует вспомнить *tapas* космогонических и мистических традиций древней Индии: «внутренний жар» и испарина «созидательны». Можно было бы привести и другие индоевропейские героические мифы с их *furor*, их *wut*, их *ferg*: ирландский герой Кухулин оказывается столь «разогревшимся» после своего первого подвига (который, кстати, напоминает, как показал Жорж Дюмезиль, инициацию воинского типа), что ему приносят три чана холодной воды. «Его погрузили в первый чан, и вода от него так сильно разогрелась, что эта вода *так* расколола доски и разорвала обручи чана, как раскалывают скорлупу ореха. Во втором чане вода вскипела до пузырей величиной с кулак. В третьем чане жар сделался таким, что одни люди выдерживали, а другие выдержать не могли. Тогда ярость (*ferg*) мальчика ослабла, и ему передали одежду»**. Тот же «мистический жар» («типа воинского») отличает героя нартов Батрадза (см.: Dumezil 1930: 50 sq., 179 sq.; 1942: 55 sq.).

---

* Webster 1948: 7. — Со ссылкой на: Armstrong: 172 sq.

** «Tain Bo Cualnge» [«Похищение быка из Куальнге»] в переводе и переложении Ж. Дюмезиля (Dumezil 1942: 335 sq.).

Следует отметить, что все эти мифы и верования неразлучны с обрядами посвящения, которые требуют реального «овладения огнем»[9]. Будущий эскимосский или маньчжурский шаман точно так же, как гималайский или тантрический йог, должен доказать свое магическое могущество, выдерживая самый жестокий холод или высушивая мокрые покрывала на собственном теле. Кроме того, целый ряд испытаний, налагаемых на будущих чародеев, дополняет власть над огнем противоположным свойством: сопротивление холоду с помощью «мистического жара» или нечувствительность к огню равно свидетельствуют о достижении сверхчеловеческого состояния.

Шаманский экстаз зачастую достигался лишь после «разогрева». Мы имели случай это заметить: демонстрация факирских способностей в некоторые моменты вызвана встающей перед шаманом необходимостью засвидетельствовать «второе состояние», достигнутое с помощью экстаза. Он колет себя ножами, прикасается к раскаленному добела железу, глотает раскаленные угли, потому что не может иначе: ему нужно проверить новое сверхчеловеческое состояние, которого он только что достиг.

Есть все основания предполагать, что использование наркотиков стимулировалось стремлением обрести «магический жар». Курение определенных трав, «воскурение» определенных растений — все это имело целью укрепление «силы». Одурманенный наркотиками «накаляется»; наркотическое опьянение «жгуче». Приводящего к трансу «внутреннего жара» старались добиться механическими средствами. Следует также принять во внимание символическое значение дурмана: он приравнивался к «смерти»; одурманенный покидал свое тело и входил в состояние умерших и духов. Поскольку мистический экстаз уподоблялся временной «смерти» или расставанию с телом, все способы наркотического опьянения, приводящие к подобным результатам, включались в технику экстаза. Но при более внимательном знакомстве с проблемой возникает впечатление, что использование наркотиков свидетельствует скорее об упадке техники экстаза или о ее распространении на «низшие» слои населения или социальные группы*. Во всяком случае, отмечено, что наркотики (табак и пр.) начали использоваться в шаманизме Крайнего Северо-Востока сравнительно недавно.

«Магический полет»

Сибирские, эскимосские, североамериканские шаманы «летают»**. Во всем мире колдунам и целителям приписывают ту же магическую си

---

* Мы надеемся еще вернуться в другом месте к этому вопросу в рамках более подробного исследования психологии и техники «внутреннего жара». О различных структурах представлений об огне см.: Bachelard[10] 1935.

** См., напр.: Czaplicka 1914: 175 sq., 238 sq.; Kroeber 1899: 303; Thalbitzer 1930: 80–81; Layard 1930a: 536 sq.; Metraux 1944: 209; Itkonen 1946: 116.

лу*. На острове Малекула (архипелаг Новые Гебриды) колдуны (*бвили*) умеют превращаться в животных, но чаще предпочитают превращаться в птиц, так как их способность летать делает их похожими на духов (см.: Layard 1930b: 504 sq.). Колдун «входит в шалаш, построенный им в лесу из пальмовых листьев, украшает верхнюю часть рук и предплечья длинными перьями цапли. И наконец, разжигает огонь в маленьком шалаше, не выходя из него... Дым и пламя должны поднять его в воздух, и он, как птица, летит туда, куда хочет...»**

Эти черты напоминают нам орнитоморфную символику костюма сибирских шаманов. У даяков шаман, сопровождающий души умерших в потусторонний мир, тоже принимает облик птицы***. Мы уже видели, что ведийский жрец, дойдя до верхнего конца лестницы, раскидывает руки, как птица крылья, восклицая: «Я достиг Неба!» — и т. д. Во время такого же обряда на Малекуле в кульминационный момент жертвоприношения жрец раскидывает руки, имитируя сокола, и начинает воспевать звезды (см.: Layard 1942: 733–734).

Способностью летать, согласно многим традициям, обладали все люди мифических времен: все могли добраться до Неба или на крыльях легендарной птицы, или на облаках[4*]. Нет смысла останавливаться на всех отмеченных ранее деталях, касающихся символики полета (перья, крылья и т. д.). Добавим только, что в распространенном в Европе поверье колдунам и колдуньям приписывалась способность летать[5*]. Мы знаем, что та же магическая способность приписывается йогам, факирам и алхимикам. Однако уточним, что подобные способности зачастую носят чисто духовный характер: «полет» означает лишь ум, понимание тайных вещей и метафизических истин. «Ум (*manas*) — самая быстрая из птиц», — гласит «Ригведа» (VI, 9, 5). А в «Панчавимша Брахмана» (XIV, 1, 13) уточняется: «Разумеющий обладает крыльями»[6*].

Адекватный анализ символики полета завел бы нас слишком далеко. Отметим только, что два важных мифических мотива помогли придать ей ее нынешнюю структуру: мифический образ души в виде птицы и концепция птиц как проводников душ. Негеляйн, Фрэзер, Фробениус собрали большое количество материалов, касающихся этих двух мифов о душе[7*]. Для нас в данном случае главное то, что колдуны и шаманы *здесь*,

---

* Австралия: Petty 1926: 396, 403 sq.; острова Тробриан: Malinowski 1932: 239 sq. *Ньямас* (Njiamas) с Соломоновых островов превращаются в птиц и летают: Hocart 1925: 231–232.

** Wirz 1922: 74. — Цит. и перевод в: Levy-Bruhl[11] 1936: 232.

*** Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 495; Chadwick 1942: 27.

4* Так, напр., на острове Яп: Wallenser 1913: 612 sq.

5* См.: Kittredge 1929: 243 sq., 547–548 (библиография); Tawney, Penzer 1923/2: 104; Thompson 1933/3: 217; Runeberg 1947: 15 sq., 93 sq., 105 sq., 222.

6* О символике «полета» см.: Coomarswamy 1946: 183.

7* Душа-птица: Negelein 1903; Frazer 1927: 28. Птица-психопомп: Frobenius 1898: 11; Frazer 1934/1: 239 sq.

на земле, и столько раз, сколько пожелают, могут «покинуть тело», то есть достичь смерти, которая одна может превратить в «птиц» остальных людей: шаманы и колдуны могут пользоваться состоянием «душ», «бесплотных», в то время как для обычных людей это доступно лишь в момент их смерти. Такой магический полет выражает одновременно и автономность души, и экстаз. Именно этим объясняется тот факт, что этот миф смог войти в столь разные культурные комплексы, как колдовство, мифология сновидений, солнечные культы и апофеозы императоров, техника экстаза, погребальная символика и т. д.

Одновременно он связан и с символикой восхождения. В этом мифе о душе содержится в зародыше вся метафизика самостоятельности и духовной свободы человека: именно там следует искать отправную точку для первых размышлений о добровольном расставании с телом, о всемогуществе разума, о бессмертии человеческой души. Анализ «образа движения» может показать, насколько важное место занимает ностальгия по полету в человеческой психике (см., напр.: Bachelard 1943; Eliade 1947). Главный момент здесь в том, что мифология и обряды магического полета, свойственные шаманам и колдунам, утверждают и провозглашают их трансцендентность по отношению к человеческому состоянию: взлетая в воздух под видом птиц или в своем обычном виде, шаманы как бы подчеркивают упадок человека. Ведь во многих мифах, как мы уже видели, упоминается о правремени, когда *все люди* могли подняться до небес, взобравшись на гору, на дерево или на лестницу или взлетая с помощью собственных средств или же с помощью птиц. Упадок человечества не позволяет отныне большинству людей летать на Небо; только смерть возвращает людям (и то не всем!) их изначальное состояние, только тогда они могут подняться в небо и летать, как птицы, и т. д.

Не продолжая далее анализ символики полета и мифологии души-птицы, напомним, что концепция души-птицы, а отсюда и отождествление смерти с птицей отмечались уже в религиях архаического Ближнего Востока. В египетской «Книге мертвых» (гл. XXVII) описывается смерть в виде летающего сокола, а в Двуречье умерших представляли в виде птиц. Миф этот, по всей видимости, много древнее: на доисторических памятниках Европы и Азии Мировое древо изображается с двумя птицами на ветвях (см.: Wilke 1922: 73–99); эти птицы наряду с космогоническим значением, видимо, символизируют также Душу-Предка. И действительно, можно вспомнить, что в центральноазиатской, сибирской и индонезийской мифологиях птицы, сидящие на ветвях Мирового древа, представляли собой души людей. Шаманы — поскольку они могут превращаться в «птиц», то есть в «духов», — способны долететь вплоть до Мирового древа, дабы вернуть оттуда «души-птицы»[12].

На этих нескольких примерах мы видим, что символика и мифология «магического полета» выходят за рамки шаманизма и даже предшествуют ему: они принадлежат идеологии магии в целом и играют главную

роль во многих магико-религиозных системах. Однако интеграция данной символики со всеми мифологиями в шаманизме вполне объяснима: разве они не подчеркивают и не демонстрируют очевидность сверхчеловеческого состояния шаманов, а в конечном счете свободу их передвижения во всех трех космических зонах и неограниченного перехода от «жизни» к «смерти» и наоборот, совершенно как «духи», престиж которых они себе присвоили? «Магический полет» могущественных персонажей свидетельствует о той же самостоятельности и той же победе над смертью.

Напомним в связи с этим, что левитация святых и чародеев отмечается также и в христианских и исламских традициях. В католической агиографии зафиксировано много случаев левитации и даже «полет» — материалы Оливье Леруа (Leroy 1928) это подтверждают. Самым знаменитым тому примером является пример св. Иосифа Купертинского (1603–1663). Один свидетель описывает его левитацию следующим образом: «...он поднялся в пространство и взлетел, как птица, на главный алтарь, где он приложился к дарохранительнице...» «Иногда видели, как он... взлетал на алтарь св. Франциска и Пресвятой Девы Гротелосской...» В другой раз он взлетел на оливу: «...и он оставался полчаса коленопреклоненным на ветке, и видели, как она покачивалась, будто бы на ней сидела птица». В другом случае он в экстазе пролетел в двух метрах над землей до миндального дерева, росшего метрах в тридцати. Из ряда бесчисленных примеров левитации и полета святых и благочестивых обратим также внимание на историю арабки-кармелитки, сестры Марии из монастыря Иисуса Распятого: она возносилась высоко до вершин деревьев в Кармельском саду в Вифлееме, «но начинала подниматься, опираясь на ветки, и никогда не парила свободно в пространстве».

Мост и «трудный переход»

Шаманы, равно как и умершие, во время своего путешествия в инфернальный мир должны перейти мост. Подобно смерти, экстаз влечет за собой «перемену», которую миф пластично преобразует в опасный переход. Намереваясь вернуться к этой теме в специальном исследовании, удовольствуемся здесь краткими замечаниями. Символика погребального моста распространена повсеместно и выходит за рамки идеологии и мифологии шаманизма*. Эта символика перекликается, с одной стороны, с мифом о мосте (или о дереве, лиане и т. д.), который соединял раньше Землю с Небом и благодаря которому люди без труда общались с богами. С другой стороны, у него есть нечто общее с символикой инициаций, то есть с символикой «узкой двери» или «парадоксального про-

* Кроме цитируемых в данном исследовании примеров см.: Zemmrich 1891: 236 sq.; Moss 1925; Weinberger-Goebel 1943: 101; Rasanen 1947; Koch-Grünberg 1900: 129 sq.; Numazawa 1946: 151, 318, 393; Vannicelli 1944: 179; Thompson 1933/3: 22 (F 152).

хода», которую мы проиллюстрируем несколькими примерами. Мы имеем здесь дело с мифологической системой, главными составными частями которой были следующие: а) *во время оно*, в райские времена человечества, Землю с Небом соединял мост*, и можно было беспрепятственно переходить с одной стороны на другую, потому что не было *смерти*; б) после того как *легкое* сообщение между Землей и Небом было прервано, переходить по мосту можно было только «духам», то есть после смерти или в экстазе; в) такой переход труден, иными словами, он усеян препятствиями, и не всем душам удается перейти этот мост: нужно противостоять демонам и чудовищам, стремящимся истребить душу, или же пройти по мосту, который становится узким и острым, как лезвие бритвы, на пути нечестивцев, и т. д.; только «добрые» и особенно *посвященные* легко проходят через мост (эти последние в какой-то мере знают дорогу, поскольку перенесли уже ритуальную смерть и воскресение); г) некоторым избранным тем не менее удается перейти через него при жизни — либо в экстазе, как шаманы, либо «силой», как некоторые герои, либо, наконец, «парадоксальным образом» — благодаря «мудрости» или посвящению.

Существенно, что многие ритуалы предназначены для того, чтобы символически «построить» «мост» или «лестницу», и делается это исключительно силой самого обряда. Эта идея прослеживается, например, в символике брахманического жертвоприношения (см.: «Тайттирия Самхита», VI, 5, 3, 3; VI, 5, 4, 2; VII, 5, 8, 5, и т. д.). Нам известно, что веревка, которая соединяет церемониальные березы, устанавливаемые для шаманского камлания, называется именно «мостом» и символизирует восхождение шамана на Небо. В некоторых японских обрядах посвящения кандидаты должны построить «мост» на семи стрелах и с помощью семи дощечек**. Этот обряд следует сопоставить со ступенями из ножей, по которым взбираются кандидаты во время посвящения их в шаманы, и вообще с инициационными обрядами восхождения. Смысл всех этих обрядов «опасного перехода» в следующем: между Землей и Небом устанавливают связь, целью чего является восстановление «сообщения» и что было законом *во время оно*. Под определенным углом зрения все обряды посвящения преследуют цель восстановить «проход» в потусторонний мир, а вместе с тем и уничтожить разрыв между уровнями, характеризующий человеческое состояние после «падения».

Жизненность символики моста подтверждается и его ролью как в христианских и исламских апокалипсисах, так и в западных средневековых традициях посвящения. В «Видении св. Павла» мы видим мост, «узкий, как волос», который соединяет наш мир с раем (см.: Palacios 1943: 282). Тот же образ встречается у арабских писателей и мистиков: мост

* См.: Numazawa 1946: 155 sq.; Fischer: 207 sq.

** У шаманок островов Рюкю, см.: Slawik 1936: 739.

«тоньше волоса» связывает Землю с астральными сферами и раем (см.: Ibid.: 182); совсем как в христианских традициях, грешники не могут его преодолеть и низвергаются в ад. В арабской терминологии ясно подчеркивается «труднодоступность» моста или «тропинки»*. В средневековых легендах говорится о «мосте, скрытом под водой», и о мосте-сабле, по которому герой (Ланселот) должен пройти с обнаженными руками и ногами. Этот мост «острее косы», и переход по нему совершается «в страданиях и муках». Связи с инициацией перехода через мост-саблю подтверждаются и другими обстоятельствами: перед тем как ступить на него, Ланселот замечает на другом берегу реки двух львов, но, дойдя до берега, он видит лишь одну ящерицу. «Опасность» исчезает уже от одного того, что выдержано испытание посвящения**, [13].

«Узкий» или «опасный проход» — обычный мотив как погребальной мифологии, так и мифологии инициаций (известно, что они не только близки, но иногда даже совпадают). В Новой Зеландии умерший должен пройти очень узкий проход между двумя демонами, которые пытаются его задержать: если он «легкий», ему удается пройти, но если он «тяжелый», он падает и становится добычей демонов (см.: Handy 1927: 73 sq.). «Легкость» или «быстрота» — как в мифах, где требуется пройти «очень быстро» между челюстями чудовища, — это всегда символическая формула «ума», «мудрости», «трансцендентности», а в конечном счете — инициации. «Нелегко пройти по заостренному лезвию бритвы», — говорят поэты, чтобы объяснить трудности пути (ведущего к высшему знанию), — сказано в «Катхака Упанишада» (III, 114)***. Эта формулировка выявляет инициационный характер метафизического познания. «Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Евангелие от Матфея, VII, 14).

На самом деле символика «узкой двери» и «опасного моста» имеет много общего с символикой того, что мы назвали «парадоксальным переходом», поскольку она порою предстает как некая невозможность или безвыходное положение. Вспомним, что кандидаты в шаманы или герои некоторых мифов оказываются иногда в явно безнадежном положении: они должны пройти там, где «встречаются ночь и день», или найти дверь в стене, или подняться на Небо через узкий проход, который приоткрывается лишь на мгновение, пройти между двумя непрерывно движущимися жерновами, между двумя скалами, которые все время сталкивают-

---

* Ibid.: 181 sq. Исламская концепция моста (sirat) имеет персидское происхождение: Ibid: 180.

** См. тексты, воспроизведенные в: Zimmer 1948: 166 sq., 173 sq. См.: Ibid.: 166 (fig. 3) прекрасное изображение «перехода по мосту-мечу», взятое из французской рукописи XII в.

*** Об индийской и кельтской символике моста см.: Coomaraswamy 1944; см. также: Coomaraswamy 1947: 28.

ся, или же между челюстями чудовища и т. д.*. Как верно отметил А. Кумарасвами[14], во всех этих мистических образах выражается потребность преодолеть противоположности, отменить полярность, характеризующую человеческое состояние, чтобы прийти к последней реальности. «Тот, кто хочет переправиться из этого мира в другой или вернуться оттуда, должен сделать это в одномерный и вневременной "интервал", разделяющий силы родственные, но противостоящие, через которые можно пройти лишь мгновенно». В мифах этот «парадоксальный» проход подчеркивает именно то, что тот, кому удается его осуществить, вышел за рамки человеческого состояния: он шаман, герой или «дух»; и действительно, «парадоксальный переход» можно осуществить только будучи «духом».

Эти несколько примеров освещают функцию мифов, обрядов и символов «перехода» в идеологии и технике шаманизма. Проходя в экстатическом состоянии через «опасный мост», который соединяет два мира и который могут преодолеть только умершие, шаман, с одной стороны, показывает, что он — «дух», а уже не человеческое существо, а с другой стороны, он пытается восстановить «сообщение», существовавшее *во время оно* между земным миром и Небом. Действительно, то, что в наши дни совершает *в экстазе* шаман, раньше, на заре времен, могли совершать все люди *во плоти*; они поднимались на Небо и спускались оттуда, не прибегая к трансу. Экстаз реактуализирует — временно и для ограниченного числа субъектов шаманов — изначальное состояние человечества в целом. В этом отношении мистический опыт «первобытных» людей есть возврат к истокам, отступление в мистические времена потерянного рая. Для шамана, впавшего в экстаз, Мост (или Дерево, Лиана, Веревка и т. д.), соединявший *во время оно* Землю с Небом, вновь обретает на какое-то мгновение свою реальность и актуальность.

Лестница — дорога мертвых — восхождение

Известны бесчисленные примеры восхождения шамана на Небо с помощью лестницы**. Та же лестница используется либо чтобы облегчить нисхождение богов на Землю, либо чтобы обеспечить вознесение души умершего. Так, в Индонезии богу Солнца предлагают спуститься на Землю по лестнице с семью ступенями. У даяков-дусунов целитель, вызванный лечить больного, устанавливает посреди помещения лестницу, достающую до крыши; по этой лестнице и спускаются духи, которых колдун

* Об этих мотивах см.: Cook 1940/3. Appendix P: «Floating Islands»: 975–1016; Coomaraswamy 1947: 463–488.

** См. фотографию подобной лестницы, используемой колдуном бхилов, в изд.: Koppers 1948: pl. XIII, fig. 1.

призывает, чтобы стать одержимым ими (см.: Frazer 1919/2: 54–55). Некоторые малайские племена вбивают в могилы палки, которые они называют «лестницами душ», несомненно для того, чтобы призвать умерших покинуть могилу и улететь на Небо (см.: Skeat, Blagden 1906/2: 108, 114). Магары – непальское племя – используют символическую лестницу, делая девять зарубок или ступеней на палке, которую вбивают в могилу; по этой лестнице душа умершего поднимается на Небо*.

Египтяне сохранили в своих погребальных текстах выражение asken pet (asken – ступень), чтобы показать, что лестница, данная им богом Ра, чтобы подняться на Небо, – настоящая лестница (см., напр.: Budge 1934: 346; Blok: 257–269). «Установлена для меня лестница, чтобы встретиться с богами»**, – говорится в «Книге мертвых». «Боги делают ему лестницу, чтобы он по ней поднялся на Небо». Во многих захоронениях Древнего и Среднего царств были найдены амулеты, изображающие разные виды лестниц, и в том числе приставные***. Подобные фигурки зарывались в могилах на Рейнской границе (Римской империи) (см.: Cumont[17] 1929: 282).

Лестница с семью ступенями отмечена в митраистских мистериях, и мы знаем, как царь-жрец Косингас угрожал своим подданным отправиться за Герой по лестнице. Восхождение на Небо через церемонию подъема по лестнице являлось, вероятно, частью орфической инициации4*. Во всяком случае, символика восхождения по лестнице была уже известна в Греции5*.

В. Буссе давно уже сопоставил митраистскую лестницу с аналогичными восточными концепциями и показал общность их космологической символики6*. Однако следовало бы также выявить символику «Центра мира», незримо присутствующую во всех вознесениях на Небо. Иаков видит во сне лестницу, верхний конец которой упирается в Небо, так что «Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» (Кн. Бытия, 28, 12). Камень,

---

* Risley 1891/2: 75. Русские из Воронежа выпекают из теста маленькие лестницы в честь своих умерших, а иногда изображают на них семью полосками семь небес. Этот обычай был заимствован также марийцами, см.: Frazer 1919/2: 57; 1934/1: 235. О лестнице в русской погребальной мифологии см.: Propp 1949: 338 sq.

** Цит. по: Weill 1936: 52. Ср. также: Breasted[15]: 112 sq.; Muller[16] 1918: 176; Perry 1935: 263, 266; Vandier 1944: 71–72.

*** См., напр.: Budge 1925a: 324, 327. Изображение погребальных небесных лестниц см.: Budge 1925b/2: 159 sq.

4* Такова, во всяком случае, гипотеза А.Б. Кука (Cook 1925/2: 124 sq.), который собрал множество данных о ритуальных лестницах в других религиях. См. также: Guthry 1935: 208.

5* См.: Cook 1925/2: 37, 127 sq. См. также: Edsman 1940: 41.

6* Bousset[18]: 155–169; см. также: Jeremias 1929: 180. Восьмой том «Vortrage» Библиотеки Вартбурга посвящен путешествиям души в различных традициях (Leipzig, 1930); см. также: Saxl 1931: 97 sq.; Rowland 1947: 48.

на котором засыпает Иаков (Вефиль), находится в «Центре мира», так как именно там происходит связь между всеми космическими зонами*. Согласно исламской традиции, Магомет видел, как от Иерусалимского храма (самого что ни на есть «Центра») возвышалась до Неба лестница с ангелами по правую и по левую сторону, а по ней души праведников поднимались к Богу**. Мистическая лестница многократно встречается в христианской традиции, например, мученичество св. Перепетуи или легенда о св. Олаве (см.: Edsman 1940: 32 sq.). Св. Иоанн Лествичник использует символику лестницы для изображения разных фаз духовного восхождения. Удивительно сходная символика встречается в исламской мистике: вознесение души к Богу состоит в обязательном подъеме на семь ступеней: раскаяние, воздержание, отречение, бедность, терпение, вера в Бога, удовлетворение (см.: Van der Leeuw 1948: 484, с примеч.). Символика «ступени», «лестницы» и «вознесения» не перестает использоваться в христианской мистике. Данте видит на небе Сатурна золотую лестницу, головокружительно уходящую вверх к последней небесной сфере, по которой поднимаются души блаженных («Рай», XXI–XXII)***. Лестница с семью ступенями сохранилась также в алхимической традиции: в одном алхимическом кодексе посвящение в алхимики изображается с помощью лестницы с семью ступенями, по которой поднимаются люди с завязанными глазами; на седьмой ступени — человек без повязки на глазах, перед закрытой дверью[4*].

Миф о восхождении на Небо по лестнице известен также в Африке (см.: Werner[20] 1925: 136), в Океании[5*] и в Северной Америке (см.: Thompson 1933/3: 8). Но лестница — лишь один из многочисленных символов

---

* См.: Eliade 1949b: 201 sq., 326 sq. Не забудем о другом виде восхождения на Небо: восхождении Правителя или Пророка, чтобы получить из рук верховного Бога «небесную книгу», — очень важный мотив, рассмотренный в: Widengren 1950.

** Palacio 1943: 70. Согласно другим традициям, Магомет добрался до Неба на спине птицы. Так, в «Книге Лестницы» рассказывается, что он совершил свое путешествие верхом на «особого рода утке, больше осла и меньше мула», ведомый архангелом Гавриилом (см.: Cerulli[19]: 150). Впрочем, «магический полет», подъем, вознесение являются соответственными формулами идентичной символики и мистического опыта.

*** Св. Хуан де ла Крус изображает этапы мистического совершенствования в виде трудного восхождения; в его «Subida del Monte Carmelo» [«Восхождение на гору Кармель»] описываются аскетические и духовные подвиги как долгое и скучное восхождение на гору. В некоторых легендах Восточной Европы Крест Христа считается мостом, лестницей, которая служит Господу для того, чтобы спускаться на землю, а душам — чтобы подниматься к нему: Holmberg 1922–1923: 133. О византийской иконографии Небесной Лестницы см.: Coomaraswamy 1939: 47.

4* Carbonelli 1925: 39, fig. 47: речь идет о *кодексе* Королевской библиотеки в Модене.

5* См.: Jensen[21] 1939: 51, 84 sq.; 1948: 164; Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 481 sq.

восхождения. На Небо можно попасть с помощью огня или дыма*, взбираясь на дерево** или на гору***, поднимаясь по веревке[4*] или по лиане[5*], по радуге[6*] или даже по солнечному лучу и т. д. Вспомним, наконец, и другую группу мифов и легенд, связанных с темой восхождения: «цепь из стрел». Герой поднимается на Небо, попадая первой стрелой в небесный свод, следующей стрелой — в первую, и так далее, пока они не образуют цепь между Небом и Землей. Этот мотив встречается в Меланезии, в Северной и Южной Америке; его нет в Африке и в Азии (но он есть у семангов и у коряков). Поскольку в Австралии не был известен лук, вместо него в мифе фигурирует копье с прикрепленным к нему длинным куском ткани; когда копье вонзается в небесный свод, герой поднимается туда по этой перевязи[7*].

Потребовался бы целый том, чтобы подобающим образом изложить здесь эти мифические мотивы и связанные с ними ритуалы. Уточним только, что описанные пути годятся одинаково как для мифических героев, так и для шаманов (колдунов, чародеев, целителей и т. д.) и для некоторых избранных умерших. Мы не собираемся исследовать здесь очень сложную проблему многообразия загробных путей в различных религиях[8*]. Отметим лишь, что, согласно верованиям некоторых племен, числящихся среди самых архаических, умершие отправляются на Небо, но что большинство «первобытных» народов знает по меньшей мере два загробных маршрута: небесный для избранных существ (вождей, шаманов, «посвященных») и горизонтальный, или инфернальный, для остальных людей. Так, какая-то часть австралийских племен — нарриньери, диери, буандик, курнаи — верит, что их умершие устремляются к Небу (см.: Frazer 1913b/1: 134, 138); у кулин они поднимаются по лучам заходящего солнца (см.: Howitt 1887: 438). А в центральной части Австралии

---

* См., напр.: Pettazzoni 1946: 68, № 1; Riesenfeld 1950: 196 sq.

** См.: Van Gennep 1905, № XVII, LVI; Pettazzoni 1946: 67, note 1; Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 486 sq.; Tegnaeus 1950: 150, note 1.

*** Колдун-целитель австралийского племени кулин может подниматься до самого «Темного Неба», похожего на гору; Howitt 1904: 490. См. также: Schmidt 1935/3: 845, 868, 871.

4* См.: Pettazzoni 1948/1: 63 (тонга) и т. д.; Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 481 (морские даяки); Frazer 1919/2: 54 (марийцы).

5* Juynboll 1914: 583 (Индонезия); Frazer 1919/2: 52–53 (Индонезия); Dixon 1916: 156; Werner 1925: 135; Alexander 1920: 271; Thompson 1933/3: 7 (Северная Америка). Почти в тех же самых районах распространен миф о восхождении по паутине.

6* К приведенным в данном очерке примерам следует добавить: Juynboll 1914: 585 (Индонезия); Evans 1923: 51–52 (дусуны); Chadwick N., Chadwick H. 1940. 3: 272 sq.

7* Pettazzoni 1924: 151–165, переиздано с приложениями («La catena di frecce»: 63–79) в изд.: Pettazzoni 1946. А также: Jochelson 1905–1908: 293, 304; там же дополнительные примечания о распространении этого мотива в Северной Америке.

8* Эту проблему мы рассмотрим в книге «Мифология смерти» («Mythologies de la Mort»).

умершие не покидают знакомые места, где они жили; в других местах они направляются в земли, лежащие на западе*.

Согласно верованиям маори из Новой Зеландии, вознесение душ — это дело долгое и трудное, так как небес насчитывается до десяти, а боги живут лишь на последнем. Жрец, чтобы добраться туда, пользуется самыми разными средствами: он поет и тем самым магически сопровождает душу до самого Неба; в то же время он старается путем особого ритуала отделить душу от трупа и забросить ее наверх. Когда умершим является вождь, жрец и его помощники прикрепляют перья птиц к концу палки и поют, поднимая понемногу палки в воздух (см.: Frazer 1922: 24 sq.). Заметим, что и в этом случае только избранные поднимаются на Небо; остальные смертные уходят за океан или в подземный мир.

Пытаясь получить общую картину всех мифов и обрядов, которые мы только что кратко перечислили, с удивлением замечаешь, что во всех них доминирует одна идея: сообщение между Небом и Землей возможно — или было возможно *во время оно* с помощью какого-либо материального средства (радуга, мост, лестница, веревка, лиана, цепь из стрел, гора и т. д.). Все эти символические образы связи между Небом и Землей — лишь варианты Мирового древа или Оси Мира. Мы знаем, что миф и символика Мирового древа подразумевают идею «Центра мира» — точки, где соприкасаются Земля, Небо и Преисподняя.

Хотя символика «Центра» и играет фундаментальную роль в идеологии и в технике шаманизма, распространена она неизмеримо шире, чем сам шаманизм, и старше его. Символика «Центра мира» перекликается также с мифом об изначальном времени, когда сообщение между Небом и Землей, богами и людьми было не только возможно, но и доступно для всех. Мифы, только что здесь перечисленные, говорят обычно об изначальном *времени оном*, но в некоторых из них упоминается о восхождении на Небо, совершенном героем, или правителем, или колдуном уже *после* нарушения связи; иными словами, они предполагают возможность для некоторых избранных или привилегированных персонажей восходить к началу времени, вернуться в мифическое и райское мгновение до «падения», то есть до разрыва сообщения между Небом и Землей.

Именно в эту категорию избранных или привилегированных входят шаманы; они не единственные, кто способен улетать на Небо или добираться туда, поднимаясь по дереву, по лестнице и т. д., другие избранники могут соперничать с ними: правители, герои, посвященные. Шаманы пре-

* По Гребнеру (Graebner 1924: 25) и В. Шмидту (Schmidt 1926/1: 334—476; 1931/3: 574—586 и т. д.) древнейшими австралийскими племенами были племена с юго-востока континента, то есть именно те, у которых отмечается четкая погребальная концепция (связанная, несомненно, с верой в Высшее существо уранической структуры). Напротив, племена центральной Австралии, где преобладает «горизонтальная» погребальная концепция, связанная с культом предков и с тотемизмом, являются с этиологической точки зрения наименее «первобытными».

восходят других избранных своей особой техникой, какой является экстаз. Как мы уже видели, шаманский экстаз можно рассматривать как воссоздание человеческого состояния до «падения» — иначе говоря, он воспроизводит изначальное положение, возможное для остальных людей только с их смертью (поскольку вознесения на Небо посредством обрядов *символичны*, а не *конкретны*, как в случае шаманов). И хотя идеология шаманизма в вопросе о восхождении вполне согласуется и перекликается с мифическими концепциями, только что нами рассмотренными («Центр мира», прекращение связи, упадок человечества и т. д.), мы сталкивались со многими случаями шаманской практики, отклоняющейся от «нормы»[22], речь идет прежде всего о рудиментарных и механических способах достижения экстатического состояния (наркотики, пляски до изнеможения, «одержимость» и т. д.).

Здесь вопрос можно поставить следующим образом: нельзя ли эту отклоняющуюся от нормы технику, помимо «исторических» объяснений, которые можно было бы для нее найти (упадок вследствие внешних культурных влияний, гибридизации и т. д.), интерпретировать также и в другом плане? Например: не обязано ли отклонение шаманского транса от «нормы» тому факту, что шаман пытается опробовать на *конкретном* опыте символику и мифологию, которые по самой своей природе не подлежат эксперименту, не поддаются «конкретной» «проверке опытом»? Одним словом, не стремление ли достичь любой ценой, и не важно каким способом, вознесения *во плоти*, мистического и в то же время *реального* путешествия на Небо, — не оно ли привело к ошибочным трансам, которые мы наблюдали; не является ли, наконец, такое поведение неизбежным следствием отчаянного желания «пережить», а иначе говоря, «опробовать на опыте» в мире плоти то, что в нынешнем человеческом состоянии возможно лишь в плане «духа»? Но мы предпочитаем оставить открытым этот вопрос, который к тому же выходит за рамки истории религий и вступает в область философии и теологии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Формирование североазиатского шаманизма

Напомним, что слово «шаман» пришло к нам через русский язык от тунгусского *shaman*. Объяснение слова как палийского *samana* (санскр. *cramana*), опосредованное китайским *cha-men* (простая транскрипция палийской формы), которое было принято большинством ориенталистов в XIX в., все же очень рано было подвергнуто сомнениям (в 1842 г. В. Скоттом, в 1846 г. Доржи Банзаровым[1]) и отвергнуто Д. Неметом[2] (Nemeth 1913–1914) в 1914 г. и Б. Лауфером в 1917 г.*,[3] Эти ученые считали, что благодаря определенным фонетическим соответствиям можно доказать принадлежность тунгусского слова к тюрко-монгольской группе языков[4], поскольку древнетюркское начальное *k'*- дало татарское *k*-, чувашское *j*-, якутское *x*- (глухой спирант, как нем. *ach*), монгольское *ts*-, *tch*- и тунгусо-маньчжурское *s*- или *sh*-, то тунгусское *shaman* якобы является точным фонетическим эквивалентом тюрко-монгольского kam (*qam*), как раз и обозначающего «*шамана*» как такового в большинстве тюркских языков.

Но Г.Й. Рамстедт[5] показал неудовлетворительность фонетического закона Немета**. Однако открытие похожего слова в тохарском (*samane* = «буддийский монах») и в согдийском (*cmn* = *caman*) снова возвращает к гипотезе индийского происхождения термина***. Не смея высказаться по лингвистическим аспектам этого вопроса и учитывая к тому же трудность объяснения миграции индийского слова из Центральной Азии вплоть до Дальнего Востока, мы хотим добавить, что проблема индийского влияния на обитателей Сибири должна рассматриваться в целом и с использованием как этнографических, так и исторических данных.

---

* Laufer 1917a. Статья Лауфера включает также историю вопроса и соответствующую литературу.

** Ramstedt 1922–1923: 20–21; ср.: Donner 1925: 7. Также см.: Ramstedt 1946–1947.

*** Ср.: Levi 1911 (особенно p. 445–446); Peliot 1913 (особенно p. 466–469); А. Мейе[6] (Meillet 1914/1: 19) также отмечает сходство тохарского samane с тунгусским словом. Ф. Розенберг (Rosenberg 1931: note, 18–20) подчеркивает значение согдийского термина *cam*.

Так поступил Широкогоров применительно к тунгусам в серии работ*, результаты и общие выводы которых мы попытаемся кратко изложить. Слово *шаман*, полагает Широкогоров, представляется чуждым для тунгусского языка. Но — и это более важно — сам шаманизм обнаруживает элементы южного происхождения и буддистского (ламаистского) толка. На самом деле, буддизм проник в Северо-Восточную Азию достаточно глубоко: в IV в. — в Корею, во второй половине первого тысячелетия — к уйгурам[7], в XIII в. — к монголам, в XV в. — в Приамурье (известен буддийский храм в устье р. Амур). Большинство обозначений духов (бурханов) заимствовано тунгусами от монголов и маньчжуров, которые, в свою очередь, получили их от ламаистов**. В одежде, бубне, иконографии тунгусских шаманов Широкогоров вычленяет современные влияния***. Более того, маньчжуры утверждают, что ламаизм[8] появился у них в середине XI в., но распространился только в эпоху Мин (XIV–XVII вв.)[9]. Однако южные тунгусы считают, что их шаманизм был заимствован у маньчжуров и дауров. Наконец, северные тунгусы испытали воздействие своих соседей — якутов. Как полагает Широкогоров, появление шаманизма совпадает с распространением буддизма по территории Сибири, и это якобы доказывается тем, что в Маньчжурии шаманизм процветал в XII–XVII вв., а в Монголии — до XIV в., у киргизов и уйгуров предположительно в VII–XI вв., то есть незадолго до официального признания этими народами буддизма (ламаизма) (см.: Mironov, Shirokogorov 1924: 125). Русский этнограф называет, среди прочего, некоторые этнографические реалии южного происхождения. Змея (иногда boa constrictor4*), представленная в мировосприятии и ритуальной шаманской одежде, не встречается в религиозных верованиях тунгусов, маньчжуров, дауров и пр., а у некоторых из этих народов само это пресмыкающееся неизвестно5*. Шаманский бубен, центром иррадиации которого предположительно является, по мнению русского ученого, район Прибайкалья, играет первостепенную роль в религиозной музыке ламаистов, наряду с медным зеркалом, также имеющим ламаистское происхождение и ставшим столь существенным в шаманизме, что можно камлать даже без специальной

---

* Mironov, Shirokogorov 1924; также см.: Shirokogorov 1923; 1926; 1935b (немецкий перевод статьи, опубликованной на русском языке в 1919 г. во Владивостоке); 1935a: 268 sq.

** Mironov, Shirikigorov 1924: 119 sq.; 1935a: 279 sq. Выводы Широкогорова были приняты и Н.Н. Поппе (Poppe 1930: 138). Южное влияние (китайско-буддистское) на бурханов было отмечено также Харвой (Holmberg (Harva) 1938: 381).

*** Mironov, Shirokogorov 1924: 122; Shirokogorov 1935a: 281.

4* Удав (*лат.*).

5* Mironov, Shirokogorov 1924: 126. Многие «духи» тунгусских шаманов буддистского происхождения: Shirokogorov 1935a: 278. Их иконографические изображения на шаманской одежде обнаруживают «точное воспроизведение облачения буддистских священников» (Ibid.).

одежды и бубна, если наличествует такое зеркало. Некоторые головные украшения якобы также усвоены из ламаизма.

В заключение Широкогоров рассматривает тунгусский шаманизм в качестве «относительно позднего явления, которое, по-видимому, распространялось с запада на восток и с юга на север. Он содержит многие элементы, заимствованные непосредственно у буддизма...» (Ibid.: 127). «Шаманизм имеет глубокие корни в социальной системе и психике анимистского мировоззрения, характерного для тунгусского и прочего шаманства. Но столь же верно, что шаманизм в своем современном виде является одним из последствий распространения буддизма среди этнических групп Северо-Восточной Азии» (Ibid.: 130, note 52). В своем обширном обобщении «Психоментальный комплекс северных тунгусов» Широкогоров останавливается на формулировке: «шаманизм, инициированный буддизмом» (Shirokogorov 1935a: 282). Этот феномен инициации еще в наше время прослеживается в Монголии: ламы советуют неуравновешенным личностям стать шаманом, а нередко шаманом становится лама, и он использует шаманских «духов» (см.: Ibid.). Не следует, таким образом, удивляться тому, что тунгусские культурные комплексы насыщены элементами, заимствованными у буддизма и ламаизма (см.: Ibid.). Сосуществование шаманизма и ламаизма обнаруживается к тому же и у других азиатских народов. Например, у тувинцев во многих юртах, даже у лам, наряду с изображениями Будды можно встретить шаманских *эрени* (ereni) — защитников от злых духов (см.: Bounak 1928: 9).

Мы полностью согласны с формулировкой Широкогорова — «шаманизм, инициированный буддизмом». Южные влияния действительно видоизменили и обогатили тунгусский шаманизм, однако этот последний *не есть порождение буддизма*. Как отмечает Широкогоров, перед вторжением буддизма в тунгусской религии господствовал культ *Буга*, небесного Бога. Другим моментом, игравшим определенную роль, был культ умерших. Если не существовало «шаманов» в современном смысле слова, тем не менее имелись жрецы и колдуны, которые и занимались жертвоприношениями Буге и культом умерших. Сегодня, отмечает Широкогоров, во всех тунгусских родах шаманы не принимают участия в жертвоприношениях небесному Богу. Что касается культа умерших, как мы убедились, шамана приглашают лишь в исключительных случаях. Например, когда умерший не желает покидать землю и должен быть препровожден в Преисподнюю посредником во время камлания (см.: Shirokogorov 1935a: 282). Если действительно тунгусские шаманы не участвуют в жертвоприношениях Буге, то не менее очевидно и то, что шаманское камлание еще включает некоторые элементы, которые можно было бы считать ураническими.

Так, среди тунгусов широко распространена символика восхождения. Возможно, эта символика *в своем современном виде* могла быть заимствованной у бурят или якутов. Но это отнюдь не доказывает, что она

была неизвестна тунгусам до того, как они вступили в контакт со своими южными соседями. Религиозное значение небесного Бога и всеобщность мифов и ритуалов вознесения для сибирского Дальнего Востока и Севера заставляют нас предположить именно обратное. Вывод, который мы здесь вправе сделать относительно возникновения тунгусского шаманизма, мог бы быть таковым. Ламаистские влияния объясняются прежде всего важностью, которая придавалась «духам», и приемами, направленными на их обуздание и присоединение. Соответственно, мы могли бы считать, что современные формы тунгусского шаманизма подверглись сильному влиянию ламаизма. Но вправе ли мы рассматривать азиатский и сибирский шаманизм как результат подобного рода влияний китайского буддизма?

Прежде чем ответить на этот вопрос, напомним о некоторых результатах настоящего исследования. Мы могли заметить, что специфическую особенность шаманства составляет не присоединение шаманом «духов», но экстаз, вызываемый вознесением на Небо или нисхождением в Преисподнюю. Присоединение духов и «одержимость» ими — это повсеместно распространенное явление, однако оно не относится к шаманизму stricto sensu*. С этой точки зрения современный тунгусский шаманизм не может считаться «классической» формой шаманства именно из-за того решающего значения, которое придается присоединению «духов», и второстепенной роли вознесения на Небо. Мы же видели, вслед за Широкогоровым, что как раз мировосприятие и техника, используемая для овладения и присоединения «духов» (то есть южный — ламаистский — подход), придают тунгусскому шаманизму его современный облик. Соответственно, мы вправе считать эту современную форму тунгусского шаманства гибридизацией древнего североазиатского шаманизма. Кроме того, как мы могли убедиться, в мифах то и дело говорится об упадке современного шаманства, и подобные мифы характерны как для среднеазиатских тюркских народов, так и для населения Крайнего Севера и Сибири.

Что касается влияния буддизма (ламаизма), решающего в случае тунгусского шаманизма, то оно широко распространилось также среди бурят и монголов. Мы неоднократно приводили доказательства индийского влияния на мифологию, космологию и религиозные верования бурят, монголов и тюркских народов. В Центральной Азии религиозное воздействие Индии было опосредовано преимущественно буддизмом. Но здесь напрашивается оговорка: индийское влияние не было ни первым, ни единственным вкладом Юга, воздействовавшим на Центральную Азию и Сибирь. С самого раннего доисторического времени южные культуры, а позже ближневосточные, сказывались на всех центральноазиатских и сибирских культурах. В циркумполярных областях[10] каменный век связан с преды-

* См. сноску ** на с. 311.

сторией Европы и Ближнего Востока (см.: Gjessing 1944). Доисторические и протоисторические культуры северной России и Азии испытали очень сильное влияние палеовосточных цивилизаций*. С этнографической точки зрения все культуры кочевников следует рассматривать как зависевшие от открытий земледельческих и городских цивилизаций. Косвенным образом влияние этих последних проникает крайне далеко к северу и северо-востоку. И эта иррадиация, начавшаяся в доистории, продолжается вплоть до наших дней.

Мы видели, сколь важны индо-иранские и месопотамские влияния на формирование центральноазиатских и сибирских мифологий и космологий. Иранская терминология отмечена у угров, татар и даже у монголов**. Кроме того, достаточно хорошо известны культурные контакты и взаимовлияния между Китаем и эллинистическим Востоком. И Сибирь, в свою очередь, приобщилась к этому культурному обмену: письмена, которыми пользовались различные сибирские народы, косвенно заимствованы как от римлян, так и от китайцев (см.: Donner 1933a: 215–216). Влияния китайской культуры проникают вплоть до Оби и Енисея (см., напр.: Steiner 1939).

К этой историко-этнографической перспективе и следует подключить влияния Юга на религии и мифологии центральноазиатских и северных народов. Что касается шаманизма в узком смысле, результаты указанных воздействий уже отмечались, особенно в магических техниках. Одежда шамана и бубен*** тоже испытали южное влияние. Но по своей структуре

---

* Talgren 1925. Об отношениях между прототюрками и народами Ближнего Востока в IV тыс. до н. э. см.: Koppers 1941: 488 sq. По словарным исследованиям Д. Синора, первобытная родина прототюрков должна быть локализована «западнее, чем ее располагают» (Sinor[11] 1944: 244).

** Об иранских элементах в монгольской лексике см.: Laufer 1919: 572–575.

*** В еще не опубликованном исследовании, резюмированном В. Шмидтом (Schmidt 1931/3: 334–338), А. Гас приходит к выводу, что прототипом центральноазиатских и сибирских шаманских бубнов мог бы быть двойной тибетский барабан. Широкогоров (Shirokogorov 1935a: 299) принимает гипотезу Шмидта (Schmidt 1931/3: 338), согласно которой в Азии, в том числе у чукчей и эскимосов, вначале распространился тибетского происхождения круглый барабан с деревянной ручкой. Азиатское происхождение эскимосского бубна также предполагалось В. Тальбицером (см.: Tahlbitzer 1941: 580). В. Копперс (см.: Koppers 1940–1941: 805–807), соглашаясь с выводами Широкогорова и Гаса о южном происхождении шаманского бубна, считает, что его образцом мог бы быть не тибетский барабан, а скорее короб-веялка, также используемый колдунами первобытного населения Индии (санталы, мунда, бхилы, бхайга). Говоря о шаманизме у этих аборигенных народов (впрочем, сильно затронутом влияниями индийской магии), Копперс задается вопросом (см.: Ibid.: 810–812), существовала ли естественная связь между тюркским корнем *kam* и группой слов, описывающих колдовство и колдунов в бхили (*kamru* «страна магии» и т. п.) и в сантальском языке (*kamru* «родина колдовства», *Kamru* «Первый колдун» и пр.), равно как и на хинди (*Kamrup*, санскр. *Kamarupa* и др.). Автор допускает (см.: Ibid.: 783) вероятность аустразийского происхождения слова *kamaru* (*kamru*), осмысленного позже в резуль-

шаманство и весь его комплекс не могут считаться порождением рассматриваемых южных элементов. Источники, собранные и интерпретированные нами в настоящей работе, показывают, что специфические для шаманизма техники и мировосприятие прослеживаются в традициях такой древности, где трудно было бы предполагать существование палеовосточного вклада[13].

Чтобы осознать само становление центральноазиатских и северных шаманистических комплексов, нельзя упускать из виду две основные составляющие данной проблемы: во-первых, экстатический опыт как таковой, в качестве исконного явления; во-вторых, историко-религиозную среду, в которую этому экстатическому опыту предстояло интегрироваться, и то мировосприятие, оценкам которого в конечном итоге таковой подлежал. Мы описали экстатическое переживание как «явление исконное», поскольку не нашли ни малейшего довода для того, чтобы считать его продуктом какого-либо исторического момента, то есть в качестве определенной формы цивилизации. Мы скорее склонны усматривать в нем одно из составляющих самого человеческого существования, соответственно, и воспринимавшихся первобытным человеком в его всеединстве. То, что видоизменялось вместе с различными формами культуры и религии, относится к интерпретации и осмыслению экстатического опыта.

И какой же была историко-религиозная обстановка в Центральной Азии и Сибири – там, где впоследствии шаманизм выкристаллизовался в качестве самостоятельного и специфического комплекса? В этой области повсеместно и с древнейших времен отмечается существование Верховного существа небесного типа, морфологически соответствующего, впрочем, всем другим Верховным небесным существам первобытных религий (см. наш «Трактат по истории религий», гл. 2). Символика вознесения, вместе со всеми ее ритуалами и связанными с ними мифами, должна быть увязана с Верховным небесным существом. Известно, что «высь» как таковая была сакрализована, что многие высшие божества первобытности именовались «Тот, кто наверху», «Тот, кто на Небе» или просто «Небом». Эта символика вознесения и «возвышения» сохраняет свое значение и свою актуальность для религии даже после «удаления» Верховного небесного существа. Ибо, насколько известно, Верховные существа постепенно утрачивают свое главенство в культе, уступая место более «динамичным» и более «привычным» персонажам и религиозным формам (божествам грозы и плодородия, демиургам, душам умерших, Великим матерям и т. д.).

В магико-религиозном комплексе, который привычно именуется матриархатом, также вычленяется превращение Небесного божества в deus otiosus*. Умаление или даже полная утрата религиозного значения урани-

---

тате народной этимологии как *Kamarupa* (название Ассама, почитаемого из-за того, что там был принят шактизм[12]). О шаманизме у мунда см.: Hoffmann 1930: 422 sq.; Koppers 1940–1941: 801 sq. Ср. также: Gahs 1930.

* См. сноску * и примеч. 6 на с. 49.

ческих Верховных существ порой отмечены в мифах, в которых говорится о первоначальной и райской эпохе, когда общение между Небом и Землей было простым и общедоступным. В результате какого-либо происшествия (и, в частности, из-за нарушения обряда) общение было прервано, а Верховные существа удалились на самое высокое Небо. Повторим же: исчезновение культа Верховного небесного существа не отменило символики вознесения со всеми ее последствиями. Как мы отметили, она прослеживается повсеместно и во всех историко-религиозных контекстах. А символика вознесения играет основную роль в мировосприятии и техниках шаманства.

Мы видели в предыдущей главе, насколько шаманский экстаз мог восприниматься в качестве реактуализации illud tempus*, когда человек мог общаться с Небом in concreto**. Несомненно, что небесное странствие шамана (или medicine-man***, колдуна и пр.) является глубоко преобразованным и порой деградировавшим пережитком того первобытного религиозного сознания, которое концентрировалось на почитании Верховного небесного существа и на вере в непосредственное общение между Небом и Землей. Но, как мы могли заметить, в силу своего экстатического опыта, позволяющего ему заново пережить состояние, которое остальным людям недоступно, шаман почитается и сам себя считает избранной личностью. Мифы, кстати, упоминают о более тесных отношениях между Верховными существами и шаманами. Такова, в частности, история о первом шамане, посланном Верховным существом или его заместителем (демиургом или солнечным божеством) на землю, дабы он защитил людей от болезней и злых духов.

Исторические преобразования религий Центральной Азии и Сибири, то есть, в самых общих чертах, все возрастающая роль, которую приобретают культ предков и образы богов и полубогов, пришедших на смену Верховному существу, в свою очередь видоизменяют значение экстатических переживаний шамана. Нисхождение в Преисподнюю, борьба со злыми духами, а также все более тесные отношения с «духами», доходящие до «слияния» с ними или «одержимости» шамана «духами», — это чаще всего позднего происхождения новшества, вызванные общими изменениями религиозного комплекса. К ним надо добавить воздействия с Юга, проявившиеся относительно рано и видоизменившие как космологию, так и мифологию и техники экстаза. Среди таких южных элементов следует назвать вклад буддизма и ламаизма, наложившихся в последнее время на иранские и, наконец, на предшествовавшие им месопотамские влияния.

---

* См. сноску ** на с. 143.

** Здесь: непосредственно (*лат.*).

*** Знахаря *(англ.)*.

Вполне вероятно, что инициационная модель ритуальной смерти с последующим воскресением шамана также является инновацией, но восходящей к временам, намного более ранним. Ее ни в коей мере нельзя было бы приписать древнему ближневосточному влиянию, поскольку символика и обряд инициационной смерти и воскресения отмечается уже в австралийских и южноамериканских религиях. Но прежде всего на структуре этой инициационной модели отразились новшества, привнесенные культом предков. Само представление о мистической смерти трансформировалось в результате многих сдвигов в магии и религии, вызванных лунарными мифами, культом умерших и развитием магического мировосприятия.

Итак, азиатский шаманизм следует представлять себе как архаическую технику экстаза, причем соответствующее ему исконное мировосприятие – вера в небесное Верховное существо, с которым можно общаться непосредственно, поднявшись на Небо, – непрерывно видоизменялось в результате целого ряда чужеродных воздействий, завершающихся проникновением буддизма. К тому же идея мистической смерти подталкивала ко все более и более частым отношениям с душами предков и «духами» – отношениям, которые перешли в «одержимость». Мы видели, что явление транса претерпевало множество видоизменений и искажений, во многом вызванных непониманием истинной природы экстаза. Тем не менее все такие новшества и всякого рода искажения не смогли отменить самой возможности подлинного шаманского экстаза. И мы обнаруживали то тут, то там примеры непосредственных мистических переживаний шаманами идеи «духовного» вознесения на Небо и готовности к приемам медитации, сопоставимым с приемами великих мистиков Востока и Запада[14].

Примечания

ПРЕДИСЛОВИЕ

[1] С момента выхода в свет французского издания книги появился целый ряд обзорных и обобщающих публикаций по шаманизму, в том числе отчасти следующие концепции М. Элиаде, см.: *Lewis I.M.* Ecstatic Religion: a Study of Shamanism and Spirit Possession. L.; N. Y. 1989; *Vitebsky P.* The Shaman. L. 1995. О шаманизме в узком и широком смысле также см.: *Edsman C.M.* (ed.). Studies in Shamanism. Stockholm, 1967; *Hallifax J.* Shamanic voices: a Survey of Visionary Narratives. N. Y. 1979; *Hoppal M.* (Ed.). Shamanism in Eurasia. Gottingen, 1984; *Hoppal M., von Sadovsky O.* (Eds.) Shamanism Past and Present. Budapest; Los Angeles, 1989. P. 1–2; *Kuper M.* (Ausg.). Hungrige Geister und rastlose Seelen. Texte zur Schamanismusforschung. Berlin, 1991; *Siikala A.-L., Hoppal M.* Studies in Shamanism. Helsinki; Budapest, 1992; *Thomas N., Humphrey* C. (Eds.). Shamanism: History and the State. Ann Arbor, 1994; *Conradi Mussi C.* Shamanism from East to West. Budapest; Los Angeles, 1997; и др. На симпозиуме по шаманизму, организованном в рамках Международного этнографического конгресса 1988 г., директор южнокорейского Института фольклористики Ким Таегон (1936–1995) предложил создать Международное общество шаманистических исследований (International Society for Shamanic Research – ISSR. Под эгидой ISSR К. Таегон организовал первую Международную конференцию по шаманизму (Сеул, 22–28 июля 1991 г.), затем прошли конференции в Венгрии (Будапешт, 11–17 июля 1993 г.), Японии (Саппоро, 13–15 октября 1995 г.), Франции (Шантийи, 1–5 сентября 1997 г.), Улан-Баторе (2–8 августа 1999 г.). Материалы конференций см. в изд.: *Hoppal M., Howard K.* (Eds.). Shamanism and Cultures. [Selected Papers of the First Conference of the ISSR] Budapest; Los Angeles, 1993; *Hoppal M., Paricsy P.* (Eds.). Shamanism and Performing Arts. Papers and abstracts for the 2nd Conference of the ISSR). Budapest, 1993. Органом ISSR является журнал «Shaman», который издается в Венгрии с 1993 г. (два номера в год) под редакцией Михали Хоппала и Адама Мольнара. Международный статус имели также конференции по шаманизму, состоявшиеся в 1990 г. в Хельсинки (см.: *Hoppal M., Pentikainen J.* (Eds.). Northern Religions and Shamanism. Budapest; Helsinki, 1992) и в 1992 г. в Якутске (см.: *Balzer M.M.* Shamanism and the Politics of Culture // Shaman. Vol. 1. № 2. P. 71–96). Наряду с научными описаниями и исследованиями шаманства, охватывающими также однотипные народные верования и обычаи, появилась обширная неошаманистическая литература и соответствующие общества. Например, «Foundation for Shamanic Studies» (США), издающее журнал «Shamanism», – общество основано иссле-

дователем амазонских индейцев этнографом М. Харнером, которого, как и К. Кастанеду, пленили природный стоицизм и мистика «первобытного» мировосприятия. Того же толка «Cross Cultural Shamanism Network» (США) с печатным органом «Shaman's Drum: A Journal of Experiential Shamanism» или организующее практические курсы шаманства «Scandinavian Centre for Shamanic Studies» (Дания) и др.

[2] *Хольмберг-Харва* (1882–1949) – Уно Нильс Оскар Харва, до 1927 г. *Хольмберг*, этнограф и культуролог, с 1926 по 1949 г. профессор социологии в университете г. Турку (Финляндия).

[3] *...к культурным циклам Гребнера–Шмидта–Копперса.* – Фриц *Гребнер* (1877–1934), немецкий этнограф, основатель культурно-исторической школы, выдвинул теорию «культурных кругов». Его идеи были восприняты патером Вильгельмом *Шмидтом* (1868–1954), австрийским этнографом, автором гипотезы прамонотеизма и термина Urkultur (букв. «пракультура»), относящегося к «присваивающей» или, как обоснованно предлагает И.М. Дьяконов (Пути истории. М., 1994), *простой производящей* стадии первобытного общества. В частности, В. Шмидту принадлежит «Методическое руководство по культурно-исторической этнологии» (1937); совместно с главой венской этнологической школы Вильгельмом *Копперсом* (1886–1961) им написана книга «Народы и культура» (1924).

[4] Элиаде, скорее всего, позаимствовал слово из репертуара Юнга, с которым был лично знаком, хотя и возражал против отождествления своей трактовки данного термина с юнговским *архетипом* (то есть как «испокон веку наличные всеобщие образы» коллективных представлений в той их части, «которая еще не прошла какой-либо сознательной обработки и представляет собой еще *только непосредственную психическую данность*», – см.: *Юнг К.Г.* Архетип и символ / Сост. и вступ. ст. А.М. Руткевича. М., 1991. С. 98–99). Элиаде вкладывал в *архетип* скорее смысл *идеально-типического*, чем палеопсихологического феномена. В таком понимании *архетип* противостоит профанизированным историческим *типам* как некий Imago Dei («образ Бога») в человеке – значение, встречающееся у Филона Александрийского, Иринея Лионского, Дионисия Ареопагита, а также у алхимиков (Гермес Трисмегист), что и было отмечено Юнгом.

[5] «Различна» не столько *форма*, сколько сущность «религиозного сознания», эволюционировавшего от естественного антропоморфизма (или анимализма), уподобляющего окружающий мир и его явления очеловеченному микрокосму, к «сакрализации реальности», осознаваемой в качестве параллельного, стоящего над человеком, но еще не надприродного мира сверхъестественных существ и богов. Дальнейшая эволюция религиозного сознания привела к «идеологизированному мифу» и к концепту поставленного вне природы демиурга – трансцендентного творца, ставшего неким этическим и натурфилософским принципом бытия. Внешними проявлениями антропоморфизма и являются зоолатрия (с примыкающим к ней тотемизмом) или зооморфизм, «фетишизм», анимизм (с культом предков), которые в истории религий, вероятнее всего, связаны друг с другом не причинно-следственными отношениями, а синкретичностью представлений, характеризующей глубин-

ные для них анималистические истоки. В качестве имманентной составляющей последних, по-видимому, следует рассматривать также магию, опирающуюся на одну из древнейших логических схем предпонятийного мышления – pars pro totum «часть вместо целого».

[6] Рассуждения М. Элиаде отсылают к его метафизической концепции «священного» и «профанного» – к иерофании, противостоящей «профанизированной истории». Отстранение же специфических задач «историка религии» от занятий «социологов, моралистов и философов», похоже, является осторожным дистанцированием от собственной морализаторской публицистики в изданиях Железной гвардии – откровенно националистической румынской молодежной организации.

[7] Здесь и далее следует иметь в виду, что в европейской традиции в понятие «Центральная Азия» входит также и Средняя Азия. В этом широком смысле оно и употребляется М. Элиаде, который собственно среднеазиатский шаманизм рассматривает в основном на казахском материале.

[8] *Попов* Андрей Андреевич (1902–1960) – этнограф, исследователь долган и нганасан. Имеется в виду его аннотированный указатель «Материалы для библиографии русской литературы по изучению шаманства североазиатских народов» (Л., 1932), изданный Институтом народов Севера ЦИК СССР: «Поводом для составления этих материалов послужили занятия в кружке по изучению шаманизма при этнографическом отделении Ленинградского государственного университета в 1927 году...» (Указ. соч., с. 6). См. переиздание: *Popov A.A.* Materialen zur Bibliography der russische Literatur über das Schamanentum der Völker Nordasiens. Berlin, 1990. Ср. его же: 1) Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936 (ТИЭ. Т. 1. Вып. 5); 2) Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.

[9] *Рэдеску* Николае (1876–1953). В декабре 1944 г. – феврале 1945 г. Николае Рэдеску возглавлял правительство Румынии.

[10] *Национальный центр научных исследований* (CNRS) создан в 1939 г. как общественный институт для поддержки деятельности французских ученых, ныне одно из ведущих государственных учреждений, координирующих и финансирующих научные разработки.

[11] *Фонд Викинга* (Viking Fund, New York) – впоследствии: Wenner-Green Foundation for Anthropological Research, Inc.

[12] *Дюмезиль Жорж* (1898–1986) – французский филолог, иранист. Известны его исследования по осетинскому эпосу и индоевропейской мифологии. В 1938 г. он выдвинул идею о трехфункциональности верховных богов индоевропейцев (соответствующих Юпитеру, Марсу и Квирину древних римлян), предположительно, обусловленной разделением общества ариев на *брахманов* (жрецов), *кшатриев* (воинов) и *вайшьев* (земледельцев). После переезда М. Элиаде в Париж в 1945 г. Дюмезиль принял деятельное участие в его судьбе.

[13] К предисловию примыкает примечание Элиаде: «*N.B.* Для облегчения типографского набора транскрипция восточных форм значительно упрощена». Авторские написания, не всегда допускающие точную идентификацию «восточных форм», последовательно приводятся в русском тексте.

Глава I

ОБЩИЕ ОЦЕНКИ ПРАКТИКА ПРИЗВАНИЯ. ШАМАНИЗМ И ПСИХОПАТОЛОГИЯ

[1] К тунгусским соответствиям слова *шаман* ср.: эвенк. *саман* (диал. *һаман, шаман*), ороч., удэг., орок. *сама(н-)*, маньч. *сама/саман* и др., см.: *Сравнительный словарь* тунгусо-маньчжурских языков: Материалы к этимологическому словарю / Отв. ред. В.И. Цинциус. Л., 1977. Т. 2. С. 59.

[2] Бурят., монг. *удаган* «шаманка», у западных бурят *одигон (одёгон)*, алт. *утаган* – то же, при бурят., монг. *боо* «шаман», алт. *һам* – то же. Г.Ц. Цыбиков возводил *удаган* к др.-тюрк. *от (ут)* «огонь», что вело к предположению, «что у тюрко-монголов первоначально жрицей культа огня была женщина, а не мужчина» (см.: *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 75 (*Удаган*)).

[3] *Пали* – один из индийских (индоарийских) языков среднеиндийского периода, используется как язык буддийского Канона.

[4] Эти соображения о соотношении религии и шаманизма в ряде случаев привели к недопониманию авторской позиции и обвинениям Элиаде в отрицании им религиозных функций шамана как такового. Ср.: «В результате привлечения или перечня огромного и разнообразного материала "всех времен и народов" автор решительно утверждает, что шаманизм – не религия, а всего лишь "архаическая техника экстаза", а шаман – господин или хозяин экстаза. Он отрицает шаманизм в качестве религии и на его "классической родине", то есть у народов Центральной Азии и Сибири, и в то же время пишет, что из религии Центральной и Северной Азии со всех сторон выступает шаманизм, хотя религии, из которых выступает шаманизм, не называются, да и едва ли могут быть названы, ибо они и есть шаманизм. Гипотезе М. Элиаде, сводящей шаманизм к технике экстаза, не хватает не только научной аргументации, но и простого реализма, тем более что в своем предисловии он признает за шаманизмом "одновременно мистику, магию и религию в широком смысле слова"» (*Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 7–8; ср.: *Siikala A.-L.* The rite technique of the siberian shaman. Helsinki, 1978. P. 5). Разумеется, шаман выступает в качестве проводника и служителя определенного рода религии, а поскольку наименование ее жреца дало в то же время название этой религии, то и целесообразно разграничивать видимые («шаманистические») и сущностные ее аспекты (вера в духов и пр.), что и делает М. Элиаде. Ср. анализ понятия «шаманство» (или «шаманизм») и попытку осмысления роли и фигуры шамана в этой «ранней форме политеизма» (*Басилов В.Н.* Что такое шаманство? // Этнографическое обозрение. 1997. № 5. С. 3–16).

[5] Уст. *самоеды* (при летописн. *самоядь*, от саамск. *самэ-эльве* «земля саамов») было перенесено в свое время на ненцев, энцев, нганасан и селькупов. В отечественной традиции закрепилась форма *самодийцы* или самодийские народы и языки.

[6] *Deus otiosus* – букв. «бог отдыхающий» (*лат.*), понятие, впервые отмеченное у Эпикура (341–270 гг. до н. э.).

[7] Эвенк. *буга* означает «местность, страна, земля», «мир; вселенная», «место», «родина», «небо», «погода» (Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. С. 100). *Тэнгэри* (ср. тат. *тэнгре*) – дух-небожитель, самый высокий ранг почитаемых духов у бурят. В мифологии шаманства существовало деление на 55 западных и 44 восточных тэнгэри, враждующих между собой и, соответственно, подвластных «белым» и «черным» шаманам. «Высокое небо» считалось отцом, а широкая земля – матерью *тэнгэри*; это «духовное небо» отличалось от «видимого материального неба» – *тэнгэр* (*Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. С. 73). Ср.: *Михайлов Т.М.* Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск, 1980.

[8] Имеются в виду татары Среднего Поволжья – казанские татары.

[9] По верованиям якутов, во главе сверхъестественных существ (*айыы*) верхнего мира стоит *Юрюнг айыы тойон* «Белый светлый господин», воспринимаемый как творец Вселенной и жизненная сила (*кут*) людей и животных (см.: *Алексеев Н.А* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск, 1984. С. 25). О генезисе якутских божеств см.: *Алексеев Н.А.* Культ айыы – племенных божеств, покровителей якутов // Этнографический сборник. Вып. 5. Улан-Удэ, 1969. С. 145–169; *Его же*: Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1975; *Его же*: Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980; *Ксенофонтов Г.В.* Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1977; *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979. С. 7–101 («Материалы для изучения верования якутов»).

[10] В англ. изд. даны дополнительные ссылки на: *Roux J.P.* Tangri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaiques // RHR. 1956. Т. 149. P. 49–82, 197–230; T. 150. P. 27–54, 173–231; *Paulson I., Hultkranz A., Jettmar K.* Les Religions arctiques et finois. Paris, 1956.

[11] В англ. изд. уточнено: «...богини играют весьма скромную роль <...> Тюрко-татарские и сибирские народы знают различные женские божества, но им поклоняются только женщины, поскольку их сферами являются роды и детские болезни», – со ссылкой на: *Lot-Falk E.* À propos d'Atugan, deese de la terre // RHR. 1956. Т. 149. P. 157–196; *Rank G.* Lapp Female Deities of the Madder Akka Group // Studia septentrionalia (Oslo). 1955. Т. 6. P. 7–79 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм: Архаические техники экстаза / Пер. с англ. К. Богуцкий, В. Трилис. Киев, 1998. С. 21 и примеч. 4, 6).

[12] Утверждение об отсутствии женских божеств у тюрков не вполне правомерно. Мифическая «бабушка»-повитуха (*момо*), отмеченная в узбекских верованиях, предположительно, «когда-то была богиней плодородия» (*Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 272). Древние тюрки почитали богиню Умай – пережиточные следы ее культа сохранились у киргизов и народов Саяно-Алтая, рисующих богиню преимущественно как покровительницу рожениц и младенцев (см.: *Потапов Л.П.* Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973; *Усманова М.С.* Обычаи, связанные с рождением ребенка у хакасов // Из истории шаманства. Томск, 1976; *Бутанаев В.Я.* Культ богини

Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984; *Янборисов В.Р.* Умай в верованиях народов Сибири, Средней Азии и Казахстана // Древний и средневековый Восток. М., 1987; ср.: *Алексеев Н.А.* Миф о духе – хозяйке земли в якутском героическом эпосе // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1980. С. 7–12). В англ. изд. оговорено, что богиня земли не представлена, например, у якутов (со ссылкой на: *Harva* 1938: 247).

[13] *Груссе* Рене (1885–1952) – французский историк.

[14] *Бартольд* Василий Владимирович (1869–1930) – историк-востоковед, оставил труды по истории Средней Азии, Ирана, Арабского халифата; академик АН СССР (член Петербургской АН с 1913 г.).

[15] *Йеттмар* Карл (1918–1989) – немецкий востоковед, иранист, см. его: Религии Гиндукуша / Пер. с нем. К.Д. Цивиной. Отв. ред. А.Л. Грюнберг. М., 1986 (о шаманизме у носителей языков шина и бурушаски, с. 289–295 и др.; ср. тексты к документальным съемкам шаманских сеансов: *Snoy P.* 1) Kalash – Nordwestpakistan (Chitral). Almauftrieb mit Opfern. Encyclopaedia cinomatographica, E 210/1959. Gottingen, 1960; 2) Darden – Nordwestpakistan (Gilgitbezirk). Shamanistisher Tanz. Encyclopaedia cinomatographica, E 213/1959. Gottingen, 1960). Также см.: *Lievre V., Loude J.-I.* Le Chamanisme des Kalash du Pakistan / Pref. de Roberte N. Hamayon. Paris, 1990. В англ. изд. дана дополнительная ссылка на: *Jettmar K.* The Altai before the Turks // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Stockholm). 1951. V. 23. P. 135–223.

[16] Ср. рабочую гипотезу Д.С. Дугарова, согласно которой «...древняя религия курыкан – культ племенного бога Айа <...>, – унаследованная их потомками – бурятами и якутами, имеет в конечном счете западное, индо-иранское и – шире – общеиндоевропейское происхождение», см.: *Дугаров Д.С.* Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С. 19.

[17] Концепция М. Элиаде о «космическом» начале в человеческом сознании, которое рассматривается им как некое идеальное состояние «духа», обусловила неоправданное занижение «религиозной жизни» на сотни тысяч лет, «предшествовавших древнейшему каменному веку». По антропологическим данным, человек современного вида (Homo sapiens sapiens) не старше 40–35 тысяч лет. На сегодняшний день можно предположить, что истоки религиозных представлений действительно укоренены еще в неандертальской фазе эволюции гоминид и восходят к отвлеченному воспроизведению эмоциональных переживаний, вызываемых некоторыми важными для жизнедеятельности человеческих предков ситуациями. Древнейшие следы такого рода *созерцания эмоций* выявлены А.Д. Столяром, открывшим «натуральное творчество» нижнего палеолита, то есть «творчество» неандертальцев: «...каждая успешная охота давала не только добычу, но и предельный нервный накал всего коллектива, социально-производственный по всей своей природе, сливающийся с первичным осознанием материальных условий жизни и совокупной дееспособности людей. Преодоление такого рода "срывной ситуации" (Я.Я. Рогинский) осуществляется лишь внешним выражением избыточных эмоций. Однако у палеоантропа возможности реализации общественно-производственных чувств были крайне ограниченными. <...> Поэтому передача интенсивных

охотничьих переживаний, скорее всего, могла состоять из более материализованных "самых грубых и простых форм выражения чувств" (со ссылкой на Л.-Г. Моргана. – *Н.С.*), в которых решающим было само наглядное действие. У туши зверя, воплощавшей в себе цель всех стремлений, непроизвольно возникало примитивное, глубоко чувственное представление, которое инерционно продолжало охоту <...> Так прорастало первое зернышко условности – живого зверя заменяла безжизненная туша или даже часть ее, возникал символ, который составлял предмет воображаемых отношений <...> тот же поток материально-духовной деятельности, таящий в себе нарастающие атомы фантазии, постепенно приводил палеоантропа – по мере осмысления насущных материальных задач своего "завтра" (иначе говоря, при подъеме опережающего отражения действительности к сапиентному уровню) – к зарождению производственно-магической концепции» (*Столяр А.Д.* Происхождение изобразительного искусства. М., 1985. С. 172–173).

[18] Поскольку древнейшие каменные орудия – грубые рубила (чепперы), скребла, резцы из Олдувайского ущелья (Танзания) – относятся к *человеку умелому* (Homo habilis) и их возраст оценивается в 1,9 миллиона лет, то искусственный термин Элиаде «*долитический* (prelitique) *человек*», по сути, почти синонимичен понятию *приматов*, если относящееся к нему семейство гоминид ограничить австралопитеком и исключить род Homo, который и открывает Homo habilis, постепенно эволюционировавший до человека современного вида.

[19] В прошлом *алтайцы* (также *алтайские тюрки* или *татары*) – собирательное название тюркоязычных племен Горного Алтая и частично Кузнецкого Алатау. Северные алтайцы в дореволюционной литературе назывались иногда *черневыми татарами*. Их верованиям посвящен обобщающий труд Л.П. Потапова (Алтайский шаманизм. Л., 1991); ср.: *Алексеев Н.А.* Шаманизм...; *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. М., 1964; *Хлопина И.Д.* Из мифологии и традиционных религиозных верований шорцев // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 70–89.

[20] *Тунгусы* – общее название коренного населения Восточной Сибири, относящегося к тунгусо-маньчжурской ветви алтайской языковой семьи, в более узком значении перенесенное, в частности, на эвенков. О тунгусском шаманизме см.: *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов. Владивосток, 1919; *Липский А.Н.* Элементы религиозно-психологических представлений гольдов (нанайцев). Чита, 1923; *Золотарев А.М.* Родовой строй и религия улчей. Хабаровск, 1939; *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков. Л., 1958; *Таксами Ч.М.* Нивхи. Л., 1967; *Смоляк А.В.* Шаман: Личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991 (нанайцы и ульчи).

[21] *Потанин* Григорий Николаевич (1835–1920) – русский географ и этнограф, исследователь Центральной Азии и Сибири. О нем см.: *Сагалаев А.М., Крюков В.М.* Г.Н. Потанин: Опыт осмысления личности. Новосибирск, 1991.

[22] В англ. изд. дана дополнительная ссылка на: *Knoll-Greiling U.* Berufungserlebnis bei den Schamanen // Tribus (Stuttgart). 1952–1953. Jg. 2–3. S. 227–238.

[23] Этноним *вогул* (уст.) связывают с гидронимами типа Вагиль, Вогулка, а самоназвание *маньси*, выступающее в различных диалектных формах, родственно самоназванию венгров – мадьяр. Предположительно, этнос сформиро-

вался к середине первого тысячелетия нашей эры, вобрав в себя сдвинувшихся к северу предков манси и аборигенное население Северного Зауралья. Формально манси приняли крещение, но сохранили традиции язычества и шаманизма (см.: Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. М., 1990; *Хелимский Е.А.* Мансийский язык // Красная книга языков народов России: Энциклопедический словарь-справочник. / Гл. ред. В.П. Нерознак. М., 1994. С. 35–36; *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Культовые места XIX–начала XX в. Новосибирск, 1986.

[24] *...по данным Гондатти...* – Николаю Львовичу Гондатти (1840–1946) принадлежит описание языческих верований манси (Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. М., 1888). В 1908–1909 гг. <...> губернии; в 1911–1917 гг. – Приамурского края; эмигрировал в Китай, где и скончался.

[25] *Карьялайнен* Куста Фредрик (1871–1919) – финский исследователь носителей обско-угорских языков.

[26] Имеется в виду изд.: *Дунин-Горкавич А.А.* Тобольский север. Этнографический очерк местных инородцев. Тобольск, 1911. Ханты как отдельный этнос предположительно сформировались к середине первого тысячелетия нашей эры, испытав в дальнейшем влияния сибирско-татарских народов, коми, ненцев, селькупов, а также русской культуры. Большинство хантов формально приняло крещение, фактически сохранив традиции язычества и шаманизма (см.: *Хелимский Е.А.* Хантыйский язык // Красная книга... С. 60–61; *Honti L.* Chrestomathia Ostiacica. Budapest, 1984).

[27] *Лопари* (саамы) отличаются от других групп населения Северной Европы более заметными монголоидными чертами; исторические источники указывают на значительное сокращение их этнической территории.

[28] *Итконен* Тойво Иммануэль (1891–1968) – финский филолог, исследователь саамских языков.

[29] Здесь: ханты Туруханского края (ныне часть Красноярского края).

[30] *Кастрен* Матиас Александр (1813–1852) – русский и финский языковед, этнограф.

[31] Имеется в виду публикация: изд.: *Припузов Н.П.* Сведения для изучения шаманства у якутов Иркутского округа // ИВСОРГО. 1884. Т. 15. № 3–4. С. 59–66.

[32] *Харги* – дух, хозяин нижнего мира в тунгусо-маньчжурской мифологии, старший брат творца земли и людей; так же именуется шаманский дух-помощник шамана, уносящий души умерших в иной мир.

[33] Здесь: *нанайцы*, живущие в провинции Хэйлунцзян (КНР) между реками Сунгари и Уссури. Первые упоминания о нанайцах относятся к XVII в.: у В. Пояркова и Е. Хабарова приводятся такие их названия, как *натки*, *хэчжэны* и *ачаны*, в китайских и маньчжурских источниках они упоминаются под именем *хэйцзинь* (см.: *Аврорин В.А.* Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986. Нанайские сказки / Записала и обработала М.А. Каплан. Л.; М., 1950. *Столяров. А.В.* Нанайский язык // Красная книга... С. 37–39.). О шаманизме у нанайцев (и ульчей) см.: *Смоляк А.В.* Шаман... М., 1991.

[34] *Широкогоров* Сергей Михайлович (1889–1939) – русский этнограф, в 1922 г. эмигрировал в Китай.

[35] *Санжеев* Гарма Данцаранович (1902–1982) – монголовед; см. его: 1) Песнопения аларских бурят // Записки коллегии востоковедов. Л., 1929. Т. 3; 2) Маньчжурско-монгольские языковые параллели // Известия АН СССР. 1930. № 8, и др.

[36] Несмотря на христианизацию, западные буряты (число православных среди них достигает 85 тыс. чел.) оставались шаманистами; верующие буряты в Забайкалье – буддисты. Распространение монгольских племен в Прибайкалье начинается в X в. После распада империи Чингисхана Забайкалье и Предбайкалье оставались в составе Монгольского государства, а затем представляли окраину ханства Алтан-ханов, которое распалось в начале XVIII в. на три ханства. Этноним бурийат упоминается в монгольском «Сокровенном сказании» (1240 г.) наряду с другими монголоязычными племенами, позднее вошедшими в состав бурятского этноса. В середине XVII в. территория обитания бурят была присоединена к России. В 1851 г. в составе Иркутской губ. была выделена Забайкальская обл. К концу XIX в. образовался новый этнос, вобравший помимо бурято-монгольских племен многочисленные группы халха-монголов и ойратов, а также тюркские и тунгусские элементы. В 1921 г. была образована Бурят-Монгольская автономная область в составе Дальневосточной республики, а в 1922 г. – и в составе РСФСР. В 1923 г. они объединились в Бурят-Монгольскую АССР, из которой в 1937 г. был выведен ряд районов, образовавших автономные бурятские округа. В 1958 г. Бурят-Монгольская АССР преобразована в Бурятскую АССР, а в 1992 г. – в Республику Бурятия. Шаманизм – традиционная религия бурят. Избранничество шаманов имело наследственное происхождение. Они подразделялись, судя по этнографическим описаниям, на белых и черных, высших и невысших. Шаманы сочетали функции служителя культа, астролога, знахаря, сказителя, знатока традиции и родословной. Возрождение шаманизма, как и буддизма, начинается со второй половины 1980-х годов. (Народы мира: Историко-этнографический справочник / Гл. ред. Ю.В. Бромлей. М., 1994. С. 116 – С.И. Брук). О шаманизме см.: *Михайлов Т.М., Хороших П.П.* Бурятский шаманизм. Указатель литературы (1774–1971). Улан-Удэ, 1973; *Хороших П.П.* Заметки по шаманству // Этнографический бюллетень (Иркутск). 1922. № 1. С. 13–14; *Михайлов Т.М.* Бурятское шаманство и его пережитки. Иркутск, 1962; *Уланов А.И.* Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963; *Дугаров Д.С.* Исторические корни... М., 1991.

[37] По сведениям В.И. Рассадина, *сойоты* Бурятии оторвались около 350–400 лет тому назад от цааганов (в Монголии), имеющих те же роды (хаасуут, онхот, иркит), что и сойоты, и говорящих на языке, близком к сойотскому. Высказывалось предположение, что в этногенезе сойотов участвовали самодийские племена; (см.: *Орешкина. М.В.* Сойотский язык // Красная книга... М., С. 49).

[38] *Алтайцы* сформировались на основе древнетюркских племен уйгуров, кимаков-кипчаков, енисейских киргизов, огузов и др. Из состава тюркоязычных хунну в IV в. выделились конфедерации племен теле и тугю (тюкю), составившие основное население Тюркского (552–745 гг.), Уйгурского (745–840 гг.) и Киргизского (VIII – начало XIII в.) каганатов. С середины IX в. тугю начали расселяться на Алтае, затем в Верхнем Приобье и предгорьях Кузнецкого Ала-

тау. В IX–X вв. на Алтае и в Восточном Казахстане сложился союз племен кимаков, а в X в. им на смену пришли кипчаки. Один из алтайских этнонимов *кумандинцы* возводят к самоназванию племени куманку, входившего в кимако-кипчакский союз. Другие этнонимы – теленгиты (теленгуты) и телеуты возводят к доланьго в составе теле. В VII в. теленгиты жили с телесскими племенами по р. Тунло (Толы) в Монголии, откуда переселились в Кемчик (Туву), а в VIII в. они уже известны на Алтае в горно-лесных районах верховий Иртыша. В этногенезе южных алтайцев участвовали и монголо-ойротские племена. С XVIII в. значительная часть кочевых племен перешла к оседлости. С 50–70-х годов XVIII в. алтайцы подвергались христианизации, которая особенно активно осуществлялась во второй половине XIX в. В начале XX в. среди южных алтайцев начинает распространяться бурханизм – разновидность ламаизма в сочетании с элементами шаманизма. В ходе февральской революции 1917 г. была образована Алтайская горная дума, в марте 1918 г. создана Каракорум-Алтайская управа; в 1922 г. образована Горно-Алтайская автономная область (до 1948 г. называлась Ойротская автономная обл.), а в 1991 г. – Горно-Алтайская республика (с 1992 г. Республика Алтай). Традиционная религия алтайцев – шаманизм. Характерны анимизм, тотемизм, вера в духов-хозяев и связанные с ними культы родовых гор, огня, промысловый культ. Видимый мир делился на три сферы: земную, небесную и подземную. В небесной сфере живут добрые духи во главе с Ульгенем, в подземном мире – злые духи, подвластные Эрлику (Народы России: Энциклопедия / Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1994. С. 82–85. – Ф.А. Сатлаев; Народы мира... М., 1988. С. 51–52. – Л.П. Потапов, Ф.А. Сатлаев).

[39] *Анохин* Андрей Викторович (1874–1931) – композитор и дирижер, собиратель музыкального фольклора тюркских народов; в 1913 г. записал на Алтае уникальные материалы по шаманизму, часть которых привез для ознакомления Г.Н. Потанину.

[40] О казахском *баксы* впервые сообщает Паллас («Третий род чародеев называется *бакша*, и киргизцы сим больше всех других верят»); он приводит также краткое описание обряда шаманского гадания (*Паллас П.С.* Путешествия по разным провинциям Российской империи. СПб., 1809. Ч. 1. С. 577). К истории изучения казахского шаманства см. содержательный обзор в кн.: *Басилов В.Н.* Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1992. С. 30–47.

[41] *Бартельс* Максимиллиан Карл Август (1843–1904) – немецкий врач и антрополог.

[42] *Батаки* делятся на северных (каро, пакпак, тимур) и южных батаков (ангкола, мандайлинг, тоба). Каро-батаки сохраняют традиционные верования; тоба с конца XIX в. – христиане (лютеране и реформаты), остальные – мусульмане-суниты с начала XIX в. (*Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии. М., 1980; Народы мира... М., 1988. – М.А. Членов).

[43] *Даяки* в основном придерживаются традиционных верований – культ предков, плодородия, риса, система предзнаменований (Народы мира... М., 1988. – А.И. Кузнецов).

[44] *Метро* Альфред (1902–1963) – швейцарский этнограф, исследователь мифологии южноамериканских индейцев.

[45] В конце XVIII в. *винтунов* насчитывалось 14 тыс. чел., они занимали территорию от р. Сакраменто до залива Сан-Франциско. Существовал шаманизм, а также тайное мужское общество *хеси* и связанные с ним пляска и инициация юношей. В конце XIX в. среди винтунов распространился вариант «Пляски духов» — культ «земного убежища». (Народы мира... М., 1988. С. 125. — О.И. Романова).

[46] *Кривошапкин* Михаил Фомич (1829–1900) — врач и этнограф; с середины 50-х годов XIX в. помещает в «Иркутских губернских ведомостях» ряд статистических, медицинских и этнографических работ по Енисейскому краю. Ему, в частности, принадлежат книги «Енисейский округ в медико-естественном отношении» (М., 1858) и «Енисейский округ и его жизнь» (СПб., 1865). Элиаде имеет в виду его статью «Шаманство с физиологической точки зрения» (Светоч. 1861. № 8. С. 1–26).

[47] *Виташевский* Николай Алексеевич (1857–1918) — очеркист, этнограф. В 1875 г. был приговорен по процессу народника И.М. Ковальского к шести годам каторги (как несовершеннолетнему срок был сокращен до четырех лет); в 1883–1896 гг. находился на поселении в Якутии, где собрал материалы о жизни якутов и на их основе опубликовал ряд очерков и специальных работ — «Материалы для изучения якутской народной словесности» (ИВСОРГО. 1890. Т. 21. № 2), «Материалы для изучения шаманства у якутов» (Зап. Вост.-Сиб. отд. РГО. 1890. Т. 2. Вып. 2) и др. О нем. см.: *Виташевская А.* Н.А. Виташевский // Каторга и ссылка. 1924. № 4; Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. М., 1989. Т. 1. — Д.С. Ицкович.

[48] Из ранних работ о «полярной истерии» см.: *Токарский А.А.* Меряченье и болезнь судорожных подергиваний. М., 1893. Считая шаманизм стадией, основанной на анимизме, или одной из первых стадий религии, уже В.Г. Богораз («К психологии шаманства...») полагал, что он создан «подбором людей наиболее нервно неустойчивых» (см.: Этнографическое обозрение. 1910. № 1–2. С. 5–6); ср.: *Виташевский Н.А.* Из области первобытного психоневроза // Этнографическое обозрение. 1911. № 1–2. С. 180–228. С нервнобольными связывал появление шаманов и Д.К. Зеленин (Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936. С. 363). Соответствующая точка зрения была доведена до крайности в кн.: *Ксенофонтов Г.В.* Культ сумасшествия в урало-алтайском шаманизме. Иркутск, 1929; *Мицкевич С.И.* Мэнэрик и эмиряченье. Формы истерии в Колымском крае. Л., 1929. Противоположного мнения придерживался, например, С.М. Широкогоров (Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. ист.-филол. фак. Владивосток. 1919. Вып. 1. С. 60.). Из новых работ см.: *Петров П.А.* О так называемой полярной истерии // Сб. научн. работ Якутской республиканской больницы. Якутск, 1960. Вып. 8. С. 42–47; *Григорьева А.М.* Народная медицина якутов: Медико-биологический аспект народного врачевания в Якутии XVIII–XIX вв. М., 1992. Об «одержимости» и шаманском «трансе» также см.: *Butt A., Wavell S., Epton L.* Trances. L., 1967; *Lewis I.M.* Ecstatic religion. 2d ed. L., 1989; *Boddy J.* Posession revisited // Anual Review of Anthropology. 1994. Vol. 23. P. 407–434. Против использования в шамановедении понятий «транс», «экстаз» высказывается Р. Амаюн, см.: *Hamayon R.* Pour en finir avec la «trance» et l'«extase» dans l'etude du chamanism // Etudes mongols et siberiennes. 1995. Cahier 26. P. 155–190.

[49] В англ. изд. (примеч. 56) дана дополнительная ссылка на: *Christiansen R.T.* Ecstasy an Arctic Religion // Studia septentrionalia. 1953. V. 4. P. 19–92.

[50] *Малекула* – остров в арх. Новые Гебриды.

[51] *Арауканы* (мапуче). – Этноним соотносится с названием племенной территории Араука, охватывавшей северную часть Чили; ныне так называется интенденсия на северо-востоке Колумбии. В языковом отношении арауканы делились на отдельные группы: пикунче – «люди севера», уиличе – «люди юга», пеуэнче – «люди кедровых лесов» и др.; сохраняют в основном традиционные верования (*Березкин Ю.Е.* Этническая история Чили // Этнические процессы в странах Южной Америки. М., 1981. С. 223–261).

[52] *Радин Пол* (1883–1959) – американский этнограф, последователь Ф. Боаса.

[53] *Зеленин* Дмитрий Константинович (1878–1954) – этнограф, фольклорист, диалектолог; широко известны его работы по этнографии восточных славян. В книге «Культ онгонов в Сибири» (1936) Зеленин предположил, что этот культ является пережитком родового тотемизма.

[54] Имеются в виду горные нубийцы, родственные нубийцам южного Египта и северного Судана, обитающие на плато Кордофан в Судане, которых иногда объединяют с кордофанскими народами.

[55] *Серошевский* Вацлав Леопольдович (1858–1945) – польский писатель (псевд. Вацлав Сирко), этнограф, общественный деятель. В 1880 г. он был сослан в Верхоянск, где женился на якутке и, надеясь бежать, изучал якутский язык. После неудачного побега был переведен на поселение в Колымский округ и постепенно увлекся сбором этнографических сведений. По окончании срока ссылки, в 1892 г., Серошевский поселился в Иркутске, и в 1896 г. ему разрешили вернуться в Польшу. Позже он сблизился с Юзефом Пилсудским, некоторое время занимал пост министра пропаганды в составе Временного народного правительства в Люблине, в 1933 г. был избран первым президентом Польской академии литературы. Помимо художественных произведений и этнографических трудов, оставил воспоминания, которые успел довести до момента своего отъезда из Якутии. См. о нем в кн.: *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического описания. 2-е изд. / Предисл. С.А. Степанова, коммент. М.Я. Жорницкой и Ш.Ф. Мухамедьярова. М., 1993. Второй том этой монографии (подготовлен к 1901 г.) остался в рукописи; первый том (написан в 1894 г.) переведен на польский язык и трижды переиздавался (1-е изд.: *Sieroszewski W.* 12 lat w kraju jakutow. Warszawa, 1901), выдержки из него опубликованы на английском языке (Sumner 1901), а также на французском (Sieroszewski 1902).

[56] С *Тюсъпютом* В.Л. Серошевский общался в 1887–1889 гг. в Намском улусе Якутского округа, см.: *Серошевский В.Л.* Якуты. 1993. С. 602.

[57] *Штернберг* Лев Яковлевич (1861–1927) – этнограф-сибиревед, историк религий. В 1886 г. арестован за антиправительственную деятельность и после трехлетнего заключения в одесской тюрьме был сослан в десятилетнюю ссылку на Сахалин, где начал изучать культуру нивхов, ороков, айнов. В 1910 г. уже как признанный ученый он совершил свою последнюю этнографическую поездку на Амур и Сахалин, где собирал материалы среди нанайцев, негидальцев и орочей.

[58] Имеется в виду кн.: *Белявский Ф.М.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1883 [переизд.: Тюмень, 2004].

[59] Цит. по: *Серошевский В.Л.* Якуты. 1993. С. 607. Речь идет о «великом шамане» Намского улуса, старике Федоре по прозвищу Мыччылла, Хатынгаринского наслега, рода Арчинга, умершем к 1887 г. (Там же. С. 606).

[60] Ср. в русском тексте: «Хороший шаман должен обладать многими необыкновенными свойствами, но главное — тактом и уменьем производить на окружающих более или менее сильное впечатление. Он не кичлив, много о себе не рассказывает, не жаден и не требователен; в обращении с обыкновенными людьми у него не заметно ни особого высокомерия, ни гордости, а скорее проглядывает сознательное чувство внутренней силы...» (Там же. С. 609).

[61] *Доннер* Кай (1888–1935) — финский исследователь енисейских языков. В 1911–1913 и в 1914 гг. он обследовал самодийские народности Сибири, материалы этих экспедиций изданы посмертно: *Donner K.* Siperian samojedien keskuudessa vuosina 1911–1913 ja 1914. Keuruu, 1979.

Глава II

БОЛЕЗНИ И ВИДЕНИЯ ПРИ ИНИЦИАЦИИ

[1] В англ. изд. дана ссылка на: *Eliade M.* Mythes, reves et mysteres. P., 1957. P. 106 sq.

[2] Р. Уолш, рассматривающий шаманизм на фоне измененных состояний сознания, приводит пример полного совпадения переживаний, вызванных ЛСД, с инициационными видениями шаманов (см.: *Уолш Р.* Дух шаманизма / Пер. с англ. С. Канониенко. М., 1996. С. 68–72 — рисунки художницы Харриеты Франсе, проходившей начальные сеансы ЛСД-терапии). В частности, Уолш отмечает: «Процесс смерти–возрождения, вероятно, повторялся за всю историю человечества бесчисленное количество раз, но его интерпретации варьировались поразительным образом <...> Созерцательные практики расценивают его как духовную смерть и воскрешение. Шаманы же традиционно считали этот процесс буквальным разрушением и восстановлением своего физического тела. Образы телесного расчленения они интерпретировали как реальные. Эта буквальная конкретная интерпретация ментальных образов является темой, пронизывающей многие явления в шаманизме» (Там же. С. 72). Представляется, что отмеченный «буквализм» имеет не столько психологические, сколько социальные причины. Будучи прежде всего средством духовной терапии (или «заблуждений») общества, а не индивида, коллективные эмоциональные переживания идеальных образов провоцируют своего рода «самовнушение» служителей соответствующих культов и их пророков. Отсюда и гипнотические приемы, свойственные любой религиозной практике, в том числе шаманистической. Именно непреложность веры, сила традиции, формирует императивы, не вызывающие сомнений индивидуального сознания. Те же шаманы *знают*, что им предстоит пережить, и соответственно «переживают» *интериоризованное* ими знание. Речь при этом менее всего может идти об *измененном состоянии* сознания — оно прежде всего традиционно, соответствует

ожиданиям личности, сформированной данной культурной традицией, подчиненной его идеалам и правилам поведения.

[3] Дуализм *добра* и *зла* (соответственно, «небесных» и «инфернальных» сил), впервые предстающий в качестве религиозного принципа в «Авесте», если считать что этот памятник действительно восходит ко второму тысячелетию до н. э., обычно нехарактерен для ранних форм религии. Первоначально добро и зло — это не универсальные понятия, но самые непосредственные «поведенческие» характеристики, зависящие от доброй или злой воли конкретных «действующих лиц» (человека, зверя, природной силы, духа, божества). Элиаде и впрямь удалось обнажить наслоения различных религиозных влияний на шаманизм — зороастрийского, буддистского, христианского, исламского, — говорящие об его неоднородности. Однако, характеризуя шаманизм в целом как одно из древнейших проявлений религиозного сознания, стадиально предшествующего «земледельческим» культам Великих Матерей, он упускает из виду, что функциональное подобие шамана и жреца (о котором напоминается читателям) проявляется, как минимум, на фоне анимистических и теистических представлений, не говоря уже об элементах монотеизма. Тем самым практика шаманизма, пусть и с оговорками, непроизвольно трактуется с позиций привычной религиозной этики, что, впрочем, согласуется с метафизической подоплекой, сформулированной Элиаде концепции иерофании.

[4] Сведения о верованиях якутов начинают появляться с середины XVIII в. (В.Н. Татищев, Г.Ф. Миллер, И.Г. Гмелин, Я.И. Линденау и др.), но в основном относятся к концу XIX — началу XX в., когда были собраны сведения по специальным этнографическим программам, большей частью оставшиеся в архивах, и даны монографические описания якутской религии. Эти материалы, наряду с собственными полевыми записями, обобщены Н.А. Алексеевым в кн.: 1) Традиционные религиозные верования якутов в XIX — начале XX в. Новосибирск, 1975; 2) Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования. Новосибирск, 1984. Считается, что общие для якутов и тюркских народов южной Сибири элементы обрядов и поверья сложились до X в., в период совместного проживания их предков на юге. Эту точку зрения подкрепляют и устные предания (см.: *Эргис Г.У.* Исторические предания и рассказы якутов. М.; Л., 1960. Ч. 1. С. 57–90), и народный календарь (*Гоголев А.И.* Историческая этнография: Народные знания и обычное право. Якутск, 1983. С. 3–22), и археологические данные (*Окладников А.П.* Якутия до присоединения к Русскому государству. Изд. 2-е. М.; Л., 1955; *Гоголев А.И.* Историческая этнография якутов (вопросы происхождения якутов). Якутск, 1986), и языковые свидетельства (*Попов Г.В.* Слова «неизвестного происхождения» якутского языка. Сравнительно-историческое исследование. Якутск, 1986).

[5] Употребление слов «*ад*», «*преисподняя*» здесь и далее чаще всего являются лишь синонимами *потустороннего* или *загробного мира*, в которых необязательно реализуется вертикальное членение на небесное, земное и подземное царства, поскольку в ряде традиций бытуют представления о горизонтальном распределении областей живого и мертвого, людей и духов (в том числе злых

и добрых, если такое деление устоялось). В последнем случае речь может идти о специфической среде обитания потусторонних сил (море, горы – обычное местопребывание богов) или о размещении соответствующих «царств» по частям света (запад и восток, север и юг).

[6] *Ксенофонтов* Гавриил Васильевич (1888–1938) – исследователь культуры восточносибирских народов (ср. его: Шаманизм. Избранные труды. Якутск, 1992). Важная часть научного наследия Ксенофонтова – хорошо паспортизированные полевые записи о шаманах якутов, бурят и эвенков, о «шаманской болезни» и обрядах посвящения в шаманы. Использованные М. Элиаде «Легенды и рассказы о шаманах» были изданы впервые как Приложение к «Очеркам изучения Якутского края» (Иркутск, 1928. Вып. 2). О нем см.: *Решетов А.М.* Репрессированная этнография: Люди и судьбы (Часть 2) // Кунсткамера: Этнографические тетради. 1994. Вып. 5–6. С. 348–349; *Эргис Г.У.* О научной деятельности и рукописном архиве Г.В. Ксенофонтова // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. М., 1978. С. 122–141.

[7] Ср.: «Ворон вместе с гагарой, кукушкой и чайкой играет видную роль в шаманских обрядах; разного рода хищные птицы, а из нехищных куропатка и кулик, считаются волшебными птицами, но самым большим почетом пользуется большой орел, *тоён-кыл* (господин-тварь) <...> орел – птица небесная, птица *Аи-тоёна*» (*Серошевский В.Л.* Якуты. 1993. С. 633). Также см.: *Ионов В М.* Орел в воззрениях якутов // Сб. МАЭ. 1913. Т. 1. Вып. 16; *Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов // Сб. МАЭ. 1925. Т. 5. Вып. 2. С. 111–126. (То же в изд.: Кунсткамера МАЭ им. Петра Великого РАН: Избранные статьи / Сост. А.К. Байбурин, Н.М. Гиренко, К.В. Чистов. СПб., 1995. С. 357–383.) О вороне в мифопоэтических традициях Сибири см.: *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл ворона. М., 1979.

[8] В англ. изд. дополнительная сноска: «Этот демонический персонаж довольно часто встречается в мифологиях Центральной Азии и Сибири. Например, Анахай, одноглазый демон у бурят (см.: *Harva* 1938: 378), чувашский Арсари с одним глазом, одним плечом и одной стопой (см.: Ibid.: 39), тибетская богиня с одной стопой, одной высохшей грудью, одним зубом и т. д. <...>. (*Nebesky-Woykowitz R.* Oracles and Demons of Tibet. La Haye, 1956. P. 122)» (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 58, примеч. 7).

[9] *Лехтисало* Тойво Вилхо (1887–1962) – финский исследователь самодийских языков.

[10] *Бог* – этим русским словом переводится нганасан. *нгуо*, означающее также «небо», которое относится к многочисленной категории сверхъестественных существ. Здесь *бог Миккулаи* явно является адаптацией православного св. Николая (его именуют также Микольским), ср. нганасанскую сказку «Медведи и старик»: «У меня сейчас Христос-бог есть <...> У меня Микольский есть». Вместе с тем старик тунгус риторически спрашивает белого медведя, отнимающего у него добычу: «Ты разве не нгуо?» Такой же упрек адресуется другому медведю, черному: «Ты не бог, а дурак, – говорит старик. – Ребенок ты, что ли?» (Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись, подготовка текста, введение и коммент. Б.О. Долгих. М., 1976. С. 260–262).

[11] *Авамскими самоедами* и авамскими людьми до 1917 г. называли нганасан Авамской волости (с 1824 г. – управа), находящейся по р. Авам, в устье которой

с XVII в. стояло зимовье, и жившие здесь предки авамских нганасан платили ясак.

[12] *Тавгийцы* – прежний этноним *нганасан*, который восходит к бытующим у ближайших соседей нганасан названию (ненецк. *тавы*, энецк. *тау*); декретированное в 30-х годах XX в. официальное название основано на употреблении известного многим народам Севера, но не самим нганасанам, слова со значением «человек» и в качестве этнического самоназвания. По переписи 1989 г. нганасан насчитывалось 1278 чел. Нганасанским языком (уст. тавгийский, тавгийско-самоедский) владеет как родным не более 50 % взрослого населения. В наше время (в 60-х годах) при переводе кочевого населения на оседлость нганасаны были сосредоточены в нескольких поселках к югу от прежней территории их кочевания, на долганской этнической территории. Характерно существование у нганасан особого стиля шаманских песнопений, а также консерватизм фольклора (см.: *Симченко Ю.Б.* Нганасаны // Этническая история народов Севера. М., 1982; *Хелимский Е.А.* Нганасанский язык // Красная книга... М., 1994. С. 38–39).

[13] *Долганы* как особая народность начинают формироваться на рубеже XVII–XVIII вв. в результате взаимодействия эвенков разных родов, якутов, затундринских крестьян (русских). Долган (дулгаан) – было названием одного из эвенкийских родов, ассимилированных в новом этносе; *hака* (ср. якут. *саха*) – самоназвание основной группы долган в хатангском регионе, именующейся также *тыз киһите* «человек из тундры», *тызлар* «тундровики» (см.: *Попов А.А.* Долганы // Народы Сибири. М.; Л., 1956; *Долгих Б.О.* О происхождении долган // Сибирский этнографический сборник. М., 1963. Т. 5; *Артемьев Н.М.* Долганский язык // Красная книга... М, 1994. С. 25–26).

[14] По одной из версий, *Хозяин Преисподней* – отец «семи ледяных девок», Сырады-барба (Подземного льда хозяин); другое его имя – Моу-баруси (Земли дьявол). Он сменил Сырада-нямы (Подземного льда мать) с ее семью (или девятью) «подземного льда парнями».

[15] «*Главным Хозяином*», то есть главным сверхъестественным покровителем нганасан и культурным героем, по-видимому, является Дёйба-нгуо, с которым предположительно связан и популярный трикстер Дяйку. Дёйба-нгуо фигурирует, например, в мифологической сказке «Боги промыслов» (см.: Сказки и предания нганасан... М., 1976. С. 69–79) как брат Моу-нямы – матери шаманов, наряду с тремя волосатыми богами, которые считаются у нганасан русскими богами. Кроме того, известен также Нилы-нгуо – Счастья бог, правильнее – Жизни бог, который был некогда божеством диких оленей – основы существования нганасан в прошлом, и он именовался тогда Нилы-нямы (Жизни мать).

[16] О шаманизме у эвенков см. также: *Анисимов А.Ф.* 1) Шаманские духи по мировоззрениям эвенков и тотемические истоки религии шаманства // Сб. МАЭ. 1951. Т. 13. С. 187–215; 2) Шаманский чум у эвенков и проблема происхождения шаманского обряда // ТИЭ. 1952. Т. 18. С. 199–23; *Василевич Г.М.* Дошаманские и шаманские верования эвенков // Советская этнография. 1971. № 5. С. 53–60.

[17] В англ. изд. дополнительная сноска 23 на изд.: *Findeisen H.* Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessentheitspriester norduralischen Völker. Stuttgart, 1957. S. 36 sq.

[18] *Телеуты* сформировались в результате тюркизации алтайских племен самодийского или кетского происхождения. См.:. *Насилов Д.М.* Телеутский язык // Красная книга... М., 1994. С. 52–53.

[19] В англ. изд. дополнено: «У народов бхайга и гондов первый шаман обращается к своим сыновьям, братьям и ученикам с просьбой варить его тело в котле на протяжении двенадцати лет»; см.: *Rahmann R.* Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India // Anthropos. 1959. V. 54. P. 681–760, 726–727» (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 59, примеч. 24).

[20] *Дыренкова* Надежда Петровна (1878–1954). Имеется в виду ее статья «Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен» (Сб. МАЭ. 1930. Т. 9. С. 286–291). Ср. ее же: Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. 1949. Т. 10. С. 108–190.

[21] *Пропп* Владимир Яковлевич (1895–1870) – литературовед, фольклорист.

[22] В тексте повсеместно употребляется устаревшее название *киргизы-казахи* (уст. *киргис-кайсаки*), которое далее заменяется на современный этноним. О шаманизме у среднеазиатских народов см.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии / Отв. ред. В.Н. Басилов. М., 1975; *Басилов В.Н.* 1) Традиции женского шаманства у казахов // Полевые исследования Института этнографии. 1974. М., 1975; 2) Избранники духов. М., 1984; 3) Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана; *Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 .). М., 1997.

[23] *Радлов* Василий Васильевич (1837–1918) – востоковед-тюрколог, академик Петербургской академии наук (с 1884 г.).

[24] В конце XVIII в. австралийцев-аборигенов насчитывалось порядка 250–300 тыс. чел., в настоящее время – около 160 тыс. чел., включая островитян пролива Торреса, в том числе 120 тыс. – метисы от браков австралийцев и англо-австралийцев. В основном они обитают в пустынных районах. Австралийские языки делятся на 26 семей, и в целом насчитывается порядка 500–600 языков, из которых сохранилось около 150. Современные австралийцы – христиане (протестанты и католики), но сохраняются и традиционные верования (см.: *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев / Сокр. пер. с англ. В.А. Жернова, В.М. Кудинова, под ред. О.Ю. Артемовой. Отв. ред. В.Р. Кабо. М., 1981 (о магии и колдовстве см.: с. 224–252); Народы мира... М., 1988. С. 37–39. – О.Ю. Артемова).

[25] См.: *Collins D.* An Account of the English Colony in New South Wales. L., 1804.

[26] *Мосс* Марсель (1872–1950) – французский социолог, этнограф; ученик (и племянник) Э. Дюркгейма.

[27] *Юбер* Анри (1872–1927) – французский этнограф и социолог.

[28] Названия австралийских племен не всегда могут быть отождествлены: «Случается, что общее название племени отсутствует, а существуют отдельные названия для многочисленных мелких объединений внутри племени. Или же, напротив, общее название может быть дано нескольким группам, хотя они отрицают, что говорят на одном языке» (*Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. С. 22). В указанной книге локализовано 160 племен.

[29] Мифическое время «периода созидания» обозначается разными словами: в Большой пустыне Виктория – дьюгуба или *дьюгурба*; в районе хребта Ролин-

сон – *дума*; в районе Балго – *дьюмангани*; в восточной части Кимберли – *нгарунгани*; вокруг Лагрейнджа и Брума – *бугари*; в племени унгариньин – *унгуд* (*Elkin A.* The Australian Aborigines: How to Understand Them. Sydney, 1954. P. 178); в племени аранда – *альдеринга* (*Spenser, Gillen* 1938) и др. В некоторых племенах свое название имел и предшествующий период «начала всего». Эти термины переводились исследователями по-разному: Времена предков, Сновидение, Времена сновидений, Начало мира и пр. Поскольку эра мифологии «рассматривается как период, в котором закладывались образцы человеческого поведения на все последующие времена», а ассоциируемые с этим временем существа в представлениях аборигенов не всегда связаны с живущими людьми, соответствующие представления могут быть суммированы в выражении «Вечные времена сновидений», подчеркивающем веру в то, «что мифологическое прошлое живет в настоящем и будет жить в будущем» (*Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. С. 100).

[30] Б. Спенсер и Ф. Гиллен выделяют три «школы» подготовки знахарей в зависимости от того, кто осуществляет посвящение: (1) *ирунтаринии* – духи-двойники племенных предков, (2) *орунча* – особый вид духов, существа злобные, но связанные с миром сновидений, или (3) другие знахари.

[31] *Леви* Сильвен (1863–1935) – французский филолог, исследователь индоарийских и тохарского языков. В англ. изд. дана дополнительная ссылка на: *Maringer J.* Vorgeschichtliche Religion. Zürich; Köln, 1956. S. 148 sq.

[32] *Крёбер* Альфред Льюис (1876–1961) – американский этнограф, исследовал систему родства индейцев зуньи.

[33] О кварцевом кристалле см. также свидетельства М. Дж. Харнера, исследователя шаманизма у андского племени хиваро (в 1956–1957 гг.) и амазонского конибо (в 1960–1961 гг.), обратившегося впоследствии в «неошаманиста»: «Среди народов, расположенных друг от друга так далеко, как южноамериканские хиваро и австралийские племена, кристалл кварца считается самым могучим предметом силы. Многие народы называют его “живым камнем” <...> в Калифорнии эти кристаллы были найдены при археологических раскопках погребений, возраст которых 8000 лет <...> Западные юманские шаманы вступают в особое товарищество со своими кристаллами, которых они должны “питать”, подобно тому, как шаманы хиваро питают своих духов-помощников табачной водой, чтобы удержать их» (*Харнер М. Дж.* Путь шамана, или Шаманская практика: руководство по обретению силы и целительству. М., 1994. С. 85 (англ. изд.: *Harner M.* The Way of the Shaman. N. Y., 1982); ср. его же: The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls. Garden City, 1972).

[34] *Риве* Поль (1876–1958) – французский этнограф, основал Музей человека в 1937 г.

[35] *Гиффорд* Эдвард Уинслоу (1887–1959) – американский этнограф и археолог.

[36] *Надель* Зигфрид Фредерик (1903–1956) – этнограф-африканист, работал в Австралии.

[37] В англ. изд. приводится аналогичный рассказ о шамане папуасского племени киваи (со ссылкой на: *Landtman G.* The Kiwai Papuas of British New Guinea. L., 1927. P. 325 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 52 и примеч. 72).

[38] Анализ более ранних сведений о шаманизме у эскимосов и характеристику его современного состояния см. в изд.: Chamanisme. Christianisation. Possession / Sous la direction de B. Saladin d'Anglure et F. Therrien. Quebec, 1997 (Etudes Inuit. Vol. 21. № 1–2).

[39] *Тальбицер* Уильям Карл (1873–1958) – датский лингвист, занимался эскимосско-алеутскими языками.

[40] *Стефансон* Вильялмур (1879–1962) – американский этнограф.

[41] *Боас* Франц (1858–1942) – американский этнограф немецкого происхождения, основатель антропологической лингвистики, исследователь языков и культуры американских индейцев. На рус. яз. переведен его «Ум первобытного человека» (М., 1926).

[42] *Кнуд* Йохан *Расмуссен* (1879–1933) – датский этнограф, исследователь Арктики.

[43] Сэр *Бадж* Валлис (Эрнест Альфред Томпсон, 1857–1934) – английский востоковед, в 1894–1924 гг. главный хранитель отдела Египта и Ассирии Британского музея.

[44] О священном языке шаманов см.: *Богораз В.Г.* О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени // Известия Академии наук. Серия 6. 1919. Т. 13. № 8–11. С. 489–495 (То же: Кунсткамера... СПб., 1995. С. 97–104).

[45] *Шурц* Генрих (1863–1903) – немецкий этнограф и историк.

[45] *Геннеп* Арнальд, *ван* (1873–1957) – французский фольклорист, этнограф.

[46] *Больте* Иоганнес (1858–1937) – немецкий фольклорист, собиратель песен и сказок XVI в.

[47] *Поливка* Юрий (1858–1933) – чешский филолог, литературовед, фольклорист.

Глава III

ОБРЕТЕНИЕ ШАМАНСКОГО ДАРА

[1] Дополнительно о сибирском шаманизме см.: *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 59–63; *Diószégi V.* Tracing Shamans in Siberia. N. Y., 1968; *Shamanism* in Siberia / Ed. by V. Dioszégi and M. Hopal. Budapest, 1978; *Halifax J.* Shamanic Voices: a Survey of a Visionary Narratives. N. Y., 1979. P. 37–49; *Hamayon R.* La Chassse à l'âme: Esquise d'une théorie du Chamanisme Siberien. Nanterre, 1990.

[2] В англ. изд. (примеч. 4) отмечены аналогичные сюжеты у андаманцев и семангов по изд.: *Pettazzoni R.* L'omniscienza di Dio. Torino, 1955. P. 441, 458 sq.

[3] «*Дьявол*» здесь и далее является явным переосмыслением нейтральных по отношению к христианской концепции доброго и злого начал представлений о духах. Ср. сведения об эвенках охотского побережья: «Шаманы, говорят тунгусы, были с начала мира, а шаманство унаследовали от своих родителей. Те, которые рождены в рубашке, становятся шаманами, причем те, кто полностью находился в рубашке, становятся большими шаманами, те же, которые не полностью, – совсем маленькими шаманами или шаманками. Ес-

ли отец или мать шаман, то после их смерти шаманом становится сын или дочь или кто-нибудь из их рода, кого выберут духи <...> Шаманы бывают различные, некоторые имеют дар предсказывать будущее, другие – помогать больным. Но какие бы функции они ни выполняли, все сводится к тому, что они общаются с дьяволами, хотя сначала и призывают бога – Sewuki. Жертвы приносят им обоим» – *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири (Первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / Пер., подготовка текста, примеч. и предисл. З.Д. Титовой. Под общей ред. И.С. Вдовина. Магадан, 1983. С. 93.

[4] Проблема соотношения «*белых*» и «*черных*» шаманов остается спорной (как и связь последних с «дьяволом»). В.Ф. Трощанский (Эволюция черной веры (шаманства) у якутов // Уч. зап. Казанского ун-та. 1903. Кн. 4. С. 118) и В.М. Ионов (К вопросу об изучении дохристианских верований якутов // СМАЭ. 1918. Т. 5. Вып. 1. С. 162) считали, что «черные» шаманы появились, «когда функции шаманок стали переходить к мужчинам». М.Н. Хангалов. (Собр. соч. Улан-Удэ, 1959. Т. 2. С. 56–57) априорно связывал «черное» и «белое» шаманство с разделением 100 добрых белых тэнгриев на западных и отселившихся от них восточных, ставших «злыми», что якобы отражает разделение некогда единой охотничьей общины бурят на два «крыла». С дуальной организацией бурятского общества связывал разные виды шаманства А.М. Золотарев (Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964. С. 237–238). К его мнению присоединяется Т.Д. Баялиева (Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе, 1972. С. 122), увязывая «белых» и «черных» шаманов с предполагаемым в прошлом фратриальным делением киргизских племен. Д.К. Зеленин (Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936. С. 395–397) объяснял «белую» и «черную» веру у якутов и бурят классовым расслоением. Т.М. Михайлов (Шаманство бурят и эвенков // Очерки истории культуры Бурятии. Улан-Удэ, 1972. Т. 1. С. 102) приписывает его монгольскому влиянию. Д.С. Дугаров (Исторические корни белого шаманства. М., 1991. С. 270) уводит корни белого шаманства «...в глубь веков к древнейшим индоиранским и, шире, индоевропейским верованиям», подчеркивая к тому же нетипичность избрания белого шамана: «Каждый кандидат в шаманы обязательно должен был еще в молодости переболеть особой "шаманской болезнью" <...> Этого не было у белых шаманов, во всяком случае, она не являлась обязательным условием их избрания» (Там же. С. 29).

[5] Данный сюжет изложен в цитируемой далее М. Элиаде публикации Н.Н. Агапитова и М.Н. Хангалова (Шаманство у бурят... С. 113).

[6] *Хангалов* Матвей Николаевич (1858–1918) – бурятский просветитель, этнограф, фольклорист. О нем см.: *Залкинд Е.М.* М.Н. Хангалов. Улан-Удэ, 1945.

[7] *Перри* Уильям Джеймс (1868–1949) – английский антрополог, изучал народы Индонезии; выдвинул диффузионистскую теорию культуры. В англ. изд. дана ссылка на другой вариант излагаемого мифа по кн.: *Curtin J.* A Journey in Southern Siberia. L., 1909. P. 105.

[8] Ср.: «...якуты Туруханского края, по сообщению В.Н. Васильева, "господина света, творца мира и людей называют Аjы тojон", так же как якуты, по словам Ионова, величают орла, и, что особенно замечательно, этот Аjы Тojон,

по тому же сообщению, является творцом шаманов, в каковой роли, как увидим ниже, фигурирует орел и по Ионову. Далее в сообщении Васильева есть одна деталь, изобличающая природу Аjы Тojона: дети его – духи, обитающие, как птицы, на ветвях взращенного им против его жилища священного древа. На изображении этого дерева, изготовляемого шаманами, размещены на ветвях одноголовые птицы, а на верхушке двуглавый орел (тojон котор – «господин птица»), по-видимому, изображение самого Аjы Тojона...» – Цит. по: Кунсткамера... СПб., 1995. С. 361–362 (переизд. статьи Л. Я. Штернберга «Культ орла...»).

[9] Ср.: *Корнилов И.* Обряд посвящения кузнеца и Кыдай Бахсы // ИВСОРГО. 1908. Т. 39; *Алексеев Н.А.* Обряд посвящения в кузнецы у якутов // Из истории Якутии в XVII–XVIII вв. Якутск, 1965.

[10] В англ. изд. (примеч. 12) дополнительно указаны: *Findeisen H.* Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis // ZfE. 1956. Jg. 81. S. 70–82; *Altheim F., Haussig H.-W.* Die Hunnen in Osteuropa. Baden-Baden, 1958. S. 54 sq

[11] *Укко* (карельск. и финск.), Уку (эст.) – верховный бог, громовержец, в прибалтийско-финской мифологии; также *Ванамеес*, *Ванем* («старик, дед, старший»), Таеватаат («небесный дед») и др. Иногда имя *Укко* может выступать как обращение к любому божеству. Считается, что «громовые когти» *Укко* могут быть связаны с архаичным представлением о птице-громовержце. У разных групп саамов (лопарей) состав пантеона различался. Саамский громовник *Айеке* сопоставим с эстонским богом грозы *Эйке*, который отождествлялся с *Уку*. Якут. *айы*, *айыы* относится к целому множеству добрых божеств верхнего и среднего миров, выступавших также в роли племенных божеств, покровителей якутов.

[12] *Могк* Эуген (1854–1939) – немецкий мифолог.

[13] О шаманизме у гольдов (нанайцев) см.: *Липский А.Н.* Элементы религиозно-психологических представлений у гольдов. Чита, 1923; *Смоляк А.В.* 1) Шаман: Личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991; 2) Some notes of the Human Soul among the Nanais // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978; 3) Some Elements of Ritual Attire of Nanay Shamans // Shamanism in Eurasia. Gottingen, 1984. V. 2.

[14] О шаманизме у телеутов также см.: *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. С. 253–269. *Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманизму у телеутов // Сб. МАЭ. 1949. Т. 10. С. 107–190; *Потапов Л.П.* Бубен телеутской шаманки и его рисунки // Там же. С. 191–200.

[15] *Грей* Джордж, (1812–1898) – английский колониальный деятель, оставил описание преданий и мифологии маори.

[16] *Томпсон* Стит (1885–1976) – американский этнограф.

[17] Существование «*матриархата*» в смысле преобладания «власти женщин» на каком-либо этапе первобытного общества сомнительно; в свое время он был постулирован И.Я. Бахофеном на основании матрилинейного родства и, соответственно, наследования имущества по материнской линии, которые предшествуют патрилинейности и отцовскому праву, ставшим доминирующи-

ми в историческую эпоху с момента становления воспроизводящего типа экономики.

[18] Ср.: *Сатлаев Ф.А.* 1) Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сб. МАЭ. 1971. Т. 27. С. 130–141; 2) Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в.). Горно-Алтайск, 1974.

[19] *Аисыт* (*айысыт*, *айыысыт*) – божества плодородия в якутской мифологии, относящиеся к *айыы* (добрым божествам). Среди них почиталась и способствующая рождению детей *Нэлбэй айысыт* (форма *Аисыт* в кн.: *Серошевский В.Л.* Якуты... С. 649; ср.: *Попов А.А.* Материалы по шаманству. Культ богини Аисыт у якутов // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3. С. 125–133). О культе айыы см.: *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск, 1975. С. 77–103. В англ. изд. (примеч. 29) оговорено: «Но Айысыт – довольно сложная богиня» (см.: *Rank G.* Lapp Female Deities. P. 56 sq).

[20] В англ. изд. (примеч. 29) дополнительно указаны: *Lot-Falk E.* Les rites des chasse chez les peuples sibiriens. P., 1953; *Zerries O.* Wild- und Buschgeister in Sudamerika. Wiesbaden, 1954.

[21] О шаманизме у айнов см.: *Ohnuki-Tierney E.* The Ainu of the Northwest Coast of Southern Sakhalin // The realm of the Extra-Human: 2. Ideas and Actions / Ed. A. Bharati. Paris; The Hague, 1976.

[22] *Дирр* Адольф (1867–1930) – немецкий филолог, кавказовед.

[23] О шаманизме в Южной Америке см.: *Langdon E., Baer G.* Shamanism in South America. Albuquerque, 1992; *Luna L.E.* Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon. Stockholm, 1986; *Luna L.E., Amaringo P.* Ayahuasca Visions: the Religious Iconography of a Peruvian Shaman. Berkeley, 1991; *Reichel-Dolmatoff G.* Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians. Chicago, 1971.

[24] В англ. изд. вставлен рассказ о видениях австралийского знахаря по кн.: *Elkin A.P.* Aboriginal Men... P. 70–71, 117 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 73–74).

[25] В англ. изд. (примеч. 55) дана дополнительная ссылка на: *Schmidt W.* Der Ursprung des Gottesidee. Munster, 1955. Bd. 12. S. 669–680, 705–706, 709.

[26] *Наслег* – уст. адм. ед. в составе якутского улуса (= волости), сельская община, которая охватывала один или несколько родов. Ср. древнюю русскую податную и территориальную единицу *наслег* (*ночлег*) (под 1499–1500 гг.).

[27] *Мюрдей* Маргарет Элис (1863–1963) – английский этнограф.

[28] *Бенедикт* Рут (1881–1948) – американский этнограф и этнопсихолог, занималась религией и фольклором американских индейцев.

[29] Ср. «Краткий словарь духов» (около 200 нанайских и более 80 ульчских наименований) в кн.: *Смоляк А.В.* Шаман... С. 268–274.

[30] *Богораз* Владимир Германович, псевд. Н.А. Тан, В.Г. Тан (1865–1936) – этнограф и писатель.

[31] В англ. изд. включены дополнительные рассуждения о мистической связи между человеком и зверем как основной черте религий древних охотников и даны ссылки на: *Анисимов А.Ф.* 1) Представления эвенков о душе и пробле-

ма происхождения анимизма. М., 1951; 2) Шаманские души по воззрениям эвенков // Сб. МАЭ. 1951. Т. 13. С. 187–215; *Friedrich A.* Das Bewustsein eines Natürvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens // Paideuma. 1955. V. 6. № 2. S. 47–54; *Диосеги В.* К вопросу о борьбе шаманов в образе животных // Acta orientalia hungarica (Budapest). 1952. Т. 2. С. 303–316; *Dioszegi V. A* Vaskodo taltosbika es a samanallatalaku eletelke // Ethnographia. 1952. Т. 63. P. 308–357; *Schroeder D.* Zur Struktur des Schamanismus // Anthropos. 1955. V. 50. S. 849–881 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 77–78 и примеч. 78–83).

[32] *Лагеркранц* Эмиль (1894–1984) – финский языковед, исследователь саамских языков.

[33] В основе цитируемой статьи краеведа И. Кастанье лежит более ранняя его публикация «Из области киргизских верований о чарующих силах , заключающихся в человеке» (Вестн. Оренбург. учеб. округа. 1912. № 3, 6; 1913. № 3, 4, 5, 7–8). Отрывки из французского текста включены в изд.: Testi delllo sciamanismo siberiano e centroasiatico / A cura di U. Marazzi. Torino, 1984. Как установил В.Н. Басилов (Шаманство... 1992. С. 36–37), сочинение И. Кастанье компилятивно, у него «...все легковесно, небрежно, ненадежно и пользоваться его публикацией нецелесообразно».

[34] *Аарне* Антти Аматус (1867–1925) – финский фольклорист, автор «Указателя сказочных типов» (1910), который лег в основу всех последующих классификаций фольклорных сюжетов.

[35] *Торндайк* Линн (1882–1965) – американский этнограф.

[36] В англ. изд. включены рассуждения о дружбе с животным как признаке возвращения шаманом «райской» жизни и дана ссылка на: *Eliade M.* Mythes, reves et mysteres. P. 80 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 80 и примеч. 106).

[37] О североамериканском шаманизме см.: *Hultkrantz A.* The Religions of American Indians. Berkeley; Los Angeles, 1979; *Idem.* Shamanic Healing and Ritual Drama: Health and Medicine in Native North American Religions Traditions. N. Y., 1992.

[38] *Фрэзер* Джеймс Джордж, также (уст.) Фрейзер (1854–1941) – английский фольклорист и историк религии; выдвинул теорию трех стадий духовного развития: магической, религиозной и научной.

[39] *Диксон* Роланд Беррадж (1875–1934) – этнограф, основатель богатейшей этнографической библиотеки при Гарвардском университете.

[40] *Элькин* Адольф Петер (1891–1979) – австралийский антрополог.

Глава IV

ИНИЦИАЦИЯ ШАМАНА

[1] Ср. сведения об изученности обряда посвящении в шаманы у якутов и алтайцев (алтай-кижи, теленгиты, телеуты, кумандинцы, челканцы, тубулары, хакасы, качинцы, кызыльцы, сагайцы, шорцы, тувинцы, тувинцы-тоджинцы, тофалары) в кн.: *Алексеев Н.А.* Шаманизм... С. 117–139.

[2] У самодийских народов засвидетельствовано обучение молодого шамана старым, см.: *Хомич Л.В.* Шаманы у ненцев // Проблемы истории обществен-

ного сознания народов Сибири. Л., 1981. С. 10–13 («школа шамана» иногда продолжалась до 20 лет); *Прокофьева Е.Д.* Материалы по шаманству селькупов // Там же. С. 67. У нганасан действия шамана диктовали духи, см.: *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан // Там же. С. 77. У манси и хантов шаманство было развито слабо, см.: *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 223–224 (Сб. МАЭ. Т. 27).

[3] Имеется в виду изд.: *Третьяков П.И.* Туруханский край, его природа и жизнь. СПб., 1869. Глухие ссылки на него дает В.Л. Серошевский («Якуты»).

[4] О кетских верованиях, мифологии и обрядах также см. статьи Вяч. Вс. Иванова, В.Н. Топорова, Е.А. Крейновича в кн.: Кетский сборник. М., 1969; ср.: *Алексеенко Е.А.* 1) Кеты. Л., 1967; 2) Кетский обрядовый фольклор // Обряд и обрядовый фольклор. Л., 1974; 3) Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.

[5] *Позднеев* Александр Матвеевич (1851–1920) – монголовед.

[6] Ритуал посвящения шамана у западных бурят и, особенно, хори-бурятский обряд *шанар*, в т.ч. по данным М.Н. Хангалова, Б.Э. Петри, П.Ж. Жамцарано, Г.Н. Потанина, В. Юмсунова и др., подробно описан Д.С. Дугаровым (Исторические корни... С. 33–61).

[7] *Реуэ* на языке мапуче означает «кровнородственную группу», общину, объединявшую четыре селения (от 5 до 20 хижин или несколько общинных домов), а также «столб», которым индейцы обозначали границы своих владений. Прикосновение к *реуэ* сулило исцеление; на кладбище он означал место захоронения важного касика, перед домом служил для защиты от злых духов. «Иногда его вкапывали наклонно. На стволе делалось семь пазов, обозначавших согласно теогонии мапуче семь плоскостей мира. Одновременно пазы служили ступеньками, по которым взбирались мачи во время культовых обрядов», – см.: *Боркес Скеуч А., Адрисола Росас А.* История и этнография народа мапуче / Пер. с исп. Общ. ред. и предисл. Ю.А. Зубрицкого. М., 1987. С. 54–55. *Реуэ* воздвигался и для церемонии, во время которой возносились моления верховному божеству Пильяну: «За день до проведения церемонии вкапывали в землю большую ветку коричного дерева и меньшую – ветку барбариса, концы которых прикреплялись к стволу, стоявшему в центре и символизировавшему реуэ. Возле этого столба приносились в жертву ламы и гуанако и расставлялись кувшины с чичей и другими напитками <...> Слова молитвы произносили касики и старейшие люди реуэ, просившие богов о милости <...> Нгеупин [«жрец»] призывал Пильяна, произнося слова молитвы, танцевал. Другие участники церемонии присоединялись к танцу, образуя широкий круг. Наконец Нгеупин падал в экстазе; это означало, что в его тело проник Пильян. Посредник сообщал Пильяну желания касика. Потом Нгеупин приходил в себя, что означало уход Пильяна и окончание церемонии. После этого начиналось празднество, которое длилось три дня и сопровождалось пирами, музыкой и танцами» (Там же. С. 156).

[8] В англ. изд. (примеч. 32) дополнительная сноска на: *Eliade M.* Naissances mystiques. P. 155; *Haekel J.* Kosmischer Baum und Pfahl im Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas // Wiener Völkerkundliche Mitteilungen. 1958. Jg. 6. S. 33–81.

[9] В англ. изд. (примеч. 36) ссылка на: *Roheim G.* Hungarian Shamanism // Psychanalisis and the Social Scienses (New York). 1951. V. 3. № 4. P. 131–169.

[10] *Дикон* Артур Бернард (1903–1927) – английский этнограф. В англ. изд. приведены дополнительные примеры левитации шаманов, знахарей и святых (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 102–103 и примеч. 36–38).

[11] *Нидерландская Гвиана*, также Голландская – название территории государства Суринам до 1975 г.

[12] В англ. изд. (примеч. 39) также указано: *Goeje C.H.* Philosophy and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries // Internationales Archiv fur Ethnographie. 1943. Jg. 44. S. 1–136.

[13] В англ. изд. (примеч. 45) указано: *Gheerbrant A.* Journey to the Far Amazon. N. Y., 1954.

[14] Образ *змея-радуги* характерен для мифологии северных австралийских племен и связан с представлениями о старухе матери (носящей имя Кунапипи, Клиарин-клиари, Кадьяри и др.) – прародительницы, символизирующей плодородную землю.

[15] Об инициации австралийских знахарей также см.: *Берндт Р.М., Берндт К.Х.* Мир первых австралийцев. С. 228–233; *Elkin A.P.* The Australian Aborigenes... 1954. P. 284–294; *Warner W.L.* A Blak Civilization. N. Y., 1937–1958. P. 213–216.

[16] В англ. изд. (примеч. 51) указано: *Lanternari V.* Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia // Studi e materiali di storia delle religioni (Rome). 1952. T. 23. P. 117–128.

[17] *Рохейм* Геза (1891–1953) – психоаналитик, последователь З. Фрейда; настаивал на использовании психоанализа в культурологии.

[18] В англ. изд. (примеч. 52) дополнительно указано: *Christiansen R.T.* Myth, Metaphor and Simile // Myth: a Symposium / Ed. T.A. Sebeok. Philadelphia, 1955. P. 39–49.

[19] *Фробениус* Лео (1873–1938) – немецкий этнограф, изучал народы Океании и Африки, один из создателей теории «культурных кругов».

[20] О полинезийской мифологии см.: *Те Ранги Хироа* (*П. Бак*). Мореплаватели солнечного восхода. М., 1950; *Луомала К.* Голос ветра. М., 1976; *Сказки* и мифы Океании. М., 1970; *Grey G.* Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the Maori as told from their Priests and Chiefs. Christchurch, 1956.

[21] *Рясянен* Арво Мартти Октавианус (1893–1976) – финский филолог.

[22] *Байаме* – живущий на небе Всеобщий отец, представления о котором бытуют на юго-востоке Австралии, известен также под именами Нурундере, Кони, Бирал, Нурелли, Бунджиль, Дарамулун. Культурный герой и патрон обрядов инициации.

[23] В англ. изд. (примеч. 67) дополнительно указано: *Petri H.* Der Australische Medizinmann // Annali lateranensi (Vatican). 1952. T. 16. P. 159–317; 1953. T. 17. P. 157–225; *Stiglmayr E.* Schamanismus in Australien // Wiener Völkerkundliche Mitteilungen. 1957. Jg. 5. S. 161–190.

[24] В англ. изд. здесь и далее текст несколько расширен и даны дополнительные ссылки (примеч. 78–84) на: *Pettazzoni R.* Essays on the History of Religion. Leyde, 1954; *Muller W.* Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer. Wiesbaden, 1955, и др.

[25] Также см.: *Radin P.* The Autobiography of Winnebago Indian // University of California Publications in American Arcaeology and Ethnology. 1920. Vol. 16.

[26] *«Пляска духов»* – религиозное движение, охватившее в 1890-х годах ряд индейских племен США и вобравшее, наряду с традиционными элементами, христианские мотивы (его первый «пророк» Вовока). Его приверженцы верили, что, организовав всеобщую пляску, можно вернуть индейских воинов и убитых бизонов, возродить благополучие племен. Движение было жестоко подавлено. См.: *La Barre W.* The Ghost Dance: the Origins of Religion. Garden City, 1970.

[27] *Муни* Джеймс (1861–1921) – американский этнограф.

[28] *Мидевивин* (или Мидевин) – тайное «знахарское общество», объединявшее шаманов племени оджибвеев и известное также другим алгонкинским племенам (кри, меномини, потаватами). Общество регулярно собиралось для проведения обрядов, призванных защитить здоровье своих членов. Оно имело четыре ступени посвящения и своей целью ставило постижение целебных свойств трав и растений для защиты от злых сил. Сохранились линейные пиктограммы на бересте – мнемонические записи обрядовых песен общества (*Фиест К.Ф.* Искусство коренных народов Северной Америки / Предисл., коммент. и пер. с англ. А.В. Ващенко. М., 1985. С. 61–62).

Глава V

СИМВОЛИЗМ ШАМАНСКОЙ ОДЕЖДЫ И БУБНА

[1] *Иохельсон* Владимир Ильич (1855–1937) – русский языковед, этнограф; эмигрировал в США.

[2] В англ. изд. даны дополнительные ссылки на: *Vajda L.* Zur phaseologischen Stellung der Schamanismus // Ural-Altaische Jahrbucher (Wiesbaden). 1959. Jg. 31. S. 455–485; *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. М.; Л., 1954, где представлена «богатая документация об украшениях, ритуальных предметах и бубнах сибирских шаманов».

[3] См.: *Прокофьева Е.Д.* Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971. С. 5–100 (Сб. МАЭ. Т. 27). – По музейным коллекциям описаны типовые комплексы и крой шаманской одежды хантов, ненцев, энцев, нганасан, кетов, селькупов, эвенков, якутов, эвенов, нанайцев, удэгейцев, ульчей, ороков, орочей, негидальцев, чукчей, коряков, нивхов, юкагиров, алтайцев, хакасов, тувинцев, тофаларов; *Прыткова Н.Ф.* Один из источников изучения одежды народов Сибири (на материалах обских угров) // Там же. С. 101–112 (описаны обрядовые куклы хантов и манси). Ср.: Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961; Одежда народов Сибири. Л., 1970; *Lönngvist Bo.* Problems concerning the Siberian Shaman costume // Offprint Ethnologia Fennica. 1976. № 1–2.

[4] *Шашков* Серафим Серафимович (1841–1882) – историк, публицист.

[5] В тексте: Широкогоров явно указан по недосмотру вместо Серошевского (ср.: *Серошевский В.Л.* Якуты. С. 611–612, где дано описание деталей шаман-

ского «волшебного кафтана». В частности, названы *кюнгета* (солнце), «пластинка величиной с чайное блюдце, висящая посередине спины», и *ойбон-кюнга* (прорубь-солнце) «пластинка такой же величины и формы, как первая, только с большой дырой посередине; висит на спине над первой или свешивается ниже на длинном ремне» (с. 611).

[6] «На севере в случае отсутствия описанного выше костюма надевают женский *сангынях* — меховое, из выделанной телячьей кожи пальто, шерстью наружу <...> иногда там, где у женщины груди, вешают две круглые жестянки, долженствующие изображать их» (*Серошевский В.Л.* Якуты. С. 612).

[7] *Паллас* Петр Симон (1741–1811) — естествоиспытатель, академик Петербургской АН (с 1767 г.), по национальности немец.

[8] Эвенк. *никинма* «шея», *никин* (Баргуз.) «шея; шейные позвонки».

[9] *А.Д. Авдеев* ссылается на упоминания («в литературе») шаманской маски бурят, *абагалдей*, изготовлявшейся «из кожи, дерева или металла» (Сб. МАЭ. 1960. Т. 19. С. 69).

[10] В англ. изд. даны дополнительные сведения по: *Диосеги В.* Тунгусо-маньчжурское зеркало шамана // Acta orientalia hungarica (Budapest). 1951.

[11] В англ. изд. (примеч. 48) ссылка на: *Kirchner H.* Ein Archäologischer Beitrag zur Urgeschichte der Schamanismus // Anthropos. 1952. Jg. 47. S. 244–286.

[12] *Анучин* (Онучин) Василий Иванович (1875–1941) — этнограф, прозаик, публицист.

[13] Имеются в виду: *Трощанский В.Ф.* Эволюция черной веры (шаманства) у якутов // Уч. зап. Казанского ун-та. 1903. Апрель; *Пекарский Э.К., Васильев В.Н.* Плащ и бубен якутского шамана // Материалы по этнографии России. 1910. Т. 1, где использованы материалы Трощанского.

[14] В англ. изд. (примеч. 68) сноска на: *Nachtigall H.* Die Kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung // ZfE. 1952. Jg. 77. S. 188–197; *Paulson I.* Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Stockholm, 1958. S. 137, 202, 236.

[15] В англ. изд. (примеч. 69) сноска на: *Nachtigall H.* Die erhohte Bestattung in Nord- und Hochasien // Anthropos. 1953. Jg. 48. № 1–2. S. 44–70.

[16] В англ. изд. дополнительная сноска на: *Schmidt L.* «Der Herr der Tiere» in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasien // Anthropos. 1952. Jg. 47. S. 509–539.

[17] Цит. «Видение Гюльви» по изд.: Младшая Эдда / Изд. подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. С. 66.

[18] В англ. изд. (примеч. 79) дополнительная ссылка на: *Mannhardt W.E.* Germanische Mythen. Berlin, 1958. S. 57–75.

[19] В англ. изд. (примеч. 90) также указано: *Eisenberg E.J.* Das Wahrsagen aus den Schulterblatt // AfE. 1938. Jg. 35. S. 49–116; *Hofmann H.* Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion. Wiesbaden, 1950. S. 193; *Schmidt L.* Pelops und die Haselhexe // Laos (Stockholm). 1951. V. 1. S. 67–78; *Altheim F.* Geschichte der Hunnen. Berlin, 1959. Bd. 1. S. 268 sq; *Bawden R.* On the Practice of Scapulimancy among the Mongols // Central Asiatic Journal (La Haye). 1958. V. 4. P. 1–31.

[20] *Андре* Рихард (1835–1912) — немецкий географ и этнолог.

[21] *Киттредж* Джордж Лиман (1860–1941) — английский филолог, медиевист.

[22] *Купер* Джон Монтомери (1881–1949) – американский этнограф, исследователь американских культур.

[23] *Нил* (Исакович, 1799–1874) – архиепископ Иркутский, затем Ярославский; автор сочинения «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири» (СПб., 1858) и «Путевых записок» (Ярославль, 1874).

[24] Маски ранее широко использовали, например, удэгейские шаманы (сообщение А.Х. Гирфановой).

[25] О масках, в т. ч. в шаманских и колдовских обрядах, см.: *Авдеев А.Д.* Маска. Опыт типологической классификации по этнографическим материалам // Сб. МАЭ. 1957. Т. 17. С. 232–344; 1960. Т. 19. С. 39–110. Отмечено, что маски во время камлания применяли челканцы, ненцы (их образцы имеются в собрании Кунсткамеры, СПб.), нанайцы, кумандинцы, алеуты, орочоны. Упоминается высказывание С.С. Шашкова, считавшего шаманскую маску обязательной для всех сибирских инородцев (Там же. С. 69–70. Со ссылкой на: *Михайловский В.М.* Шаманство // Изв. Имп. общ. люб. естеств., антропол. и этнограф. Т. 75. Труды этнограф. отд. (М.) 1892. Вып. 12. С. 69).

[26] В англ. изд. (примеч. 97) указано также: *Ranke K.* Indogermanische Totenverherung // FFC. 1951. V. 59. № 140. S. 117 sq.

[27] См. подробное описание шаманских ритуальных атрибутов у якутов и алтайских народов (включая одежду шамана) в кн.: *Алексеев Н.А.* Шаманизм... С. 142–178; ср. *Прокофьева Е.Д.* Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961. С. 435–490.

[28] В англ. изд. (примеч. 103) указано также: *Dioszegi V.* Die Typen und interethnischen Bezihungen der Schamanentrommeln bei den Selkupen (Ostjak-Samojeden) // Acta ethnographica (Budapest). 1960. T. 9. S. 159–179; *Lot-Falk E.* 1) L'animation du tambour // Journal asiatique (Paris). 1961. T. 249. P. 213–239; 2) À propos d'un tambour de chaman toungouse // L'Homme (Paris). 1961. T. 2. P. 23–50.

[29] В англ. изд. (примеч. 104) дополнительно указано: *Karsten R.* The Religion of the Samek. Leyde, 1955. P. 48

[30] В англ. изд. включены дополнительные сведения о церемонии оживления бубна как символической реанимации животного, кожей которого он обтянут, – со ссылкой на данные Л.П. Потапова и Г. Буддруса (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 130–131).

[31] В англ. изд. (примеч. 129) отмечено также использование в некоторых шаманских сеансах стрелы в качестве символа «полета» и средства для отпугивания злых духов (со ссылкой на: *Nebesky-Wojkowitz R.* Oracles and Demons of Tibet. P. 543).

[32] В англ. изд. (примеч. 135) оговорено со ссылкой на Г. Буддруса: «За исключением, возможно, алтайских кумандинцев...» (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 143).

[33] Ср. обратное утверждение: «Анализ ареалов распространения типов шаманских бубнов и комплектов ритуальной одежды показывает, что северные алтайцы и шорцы сохранили, очевидно, древнесамодийские традиции изготовления бубна и почти не восприняли от более поздних тюркоязычных пришельцев шаманский костюм. Атрибуты шаманства якутов и тофаларов возникли в ходе этнокультурных контактов с эвенками, поэтому во многом схо-

жи с ритуальными принадлежностями их шаманов. В сакральных атрибутах тувинцев, очевидно, можно проследить влияние монгольского шаманизма» (*Алексеев Н.А.* Шаманизм... С. 178).

[34] *Кроули* Альфред Эрнест (1869–1924) – английский этнограф.

[35] В англ. изд. даны дополнительные сведения о сопоставительных исследованиях шаманских бубнов со ссылками на: *Schroeder D.* Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunur) // Anthropos. 1952. Jg. 47. S. 1–79, 620–658, 822–870; 1953. Jg. 48. S. 202–259; *Goloubev V.* 1) Les tambours magiques des Mongolie // Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme-Orient (Hanoi). 1923. T. 23. P. 407–409; 2) Sur l'origine et la diffusion des tambours metaliques // Praehistorica Asiaeorientalia (Hanoi). 1932. P. 137–150; *Wales H.G.Q.* Prehistory and Religion in South-East Asia. L., 1957. P. 82 sq., и др. (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 134).

Глава VI

ШАМАНИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРНОЙ АЗИИ

1. ВОЗНЕСЕНИЕ НА НЕБО, НИСХОЖДЕНИЕ В ПРЕИСПОДНЮЮ

[1] Ср. выводы Н.А. Алексеева (Шаманизм... С. 214): «...у всех тюркоязычных народов шаманы в XIX – начале XX в. занимали заметное положение в жизни. Они "лечили" больных, совершали главные ритуалы ранее самостоятельных культов духов-покровителей рода, промыслового и погребального <...> Но шаманы не захватили полностью право руководства всеми традиционными религиозными обрядами, проводившимися верующими тюрками Сибири. Так, у этнических групп хакасов вплоть до начала XX в. шаманам не разрешалось участвовать в главном обряде культа покровителей племени – "великой жертве небу". Интересно, что у якутов в прошлом шаманы, совершавшие жертвоприношения духам болезней, не допускались на ритуальную часть праздника *ысыах*, посвящавшегося общеплеменным божествам *айыы*».

[2] Бурятские термины *сагаан боо* – букв. «молочный шаман» и *хара боо* – «черный шаман» соотносятся с *нуншэ ноён* – букв. «молочный начальник» в значениях: 1) светский руководитель, стоящий во главе родовой общины, и 2) персонаж, исполняющий роль «молочного божества» в обрядах посвящения шамана или *дархана* (кузнеца). Обязанности шамана и нойона нередко могли совмещаться. Эпитет «белый» (*сагаан*) мог иметь и чисто престижный характер в иерархии бурятских шаманов – выходцев из знатных родов, которые противостояли шаманам менее знатных родов, сохранявших приверженность к традиционной ритуальности, в том числе к обрядам, официально запрещенным. Соответствующую лексику см.: *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978.

[3] В англ. изд. (примеч. 23) оговорена связь между дуальной организацией социума и дуалистическими построениями в его духовной культуре; со ссылкой на: *Krader L.* Buryat Religion and Society // Southwestern Journal of Anthropology (Albuquerque). 1954. V. 10. № 3. P. 322–351.

[4] Якут. *биис* – «род»; В.Л. Серошевский (Якуты. С. 637) сообщает о трех *бисях* (так!) шаманских божеств: «небесные духи с конным скотом (жертвуют им только лошадей), подземные духи с рогатым скотом (жертвуют им лошадей и рогатый скот), духи средней земли – простые *ёр*, *иччи* и т. п.».

[5] Ср. у В.Л. Серошевского (Якуты. С. 629): «...якут верит в *иччите* – "душу предмета" и всюду ее ищет; каждая былинка, куст, дерево, камень, каждая гора, утес, речка, лесок... каждый инструмент, нож, топор, ружье могут обладать "душой", *иччите*, но выше всех их уже стоит Аи-Тоён (Арь-Тоён) с сонмом богов и *иччите* высшего порядка: душ предметов собирательных, понятий отвлеченных». Предположительно, место Ар-тоёна (Аар-тойон-ага) ранее мог занимать общетюркский «покоящийся бог». Как творец и хозяин мира Арь-Тоён стоит во главе целого пантеона богов и обитает на девятом небе. Позже его место занял Айыы тойон (первоначально Юрюнг Айыы тойон – солнечное божество).

[6] Возможно, речь идет об одном из эпитетов *айсыт* (у В.Л. Серошевского *Аисыт*) – божества плодородия в якутской мифологии, относящегося к айы: *Нэлбэй айысыт*, способствующая деторождению, *Джёсёгей тойон* и *Киенг Киели Балы тойон*, обеспечивающие размножение лошадей, *Исэгэй айсыт*, приумножающая рогатый скот, и др. (Мифы... 1987. Т. 1. С. 55 – Н.А. Алексеев).

[7] Ср. у В.Л. Серошевского (Якуты. С. 648–649): «Там же на востоке, но только большей частью на земле в лесах, проживает тунгусообразный, но бородатый, обросший седыми или рыжими, иногда черными волосами бог охотников Бай Байнай (Богач Байнай) <...> Когда охотники хворают или не везет им на охоте, они жертвуют ему черного бычка...»

[8] *Улу тойон* («великий господин»), глава злых духов верхнего мира, родоначальник племени *абасы* (якут. *абаасы*), злых духов верхнего, среднего и нижнего миров. Первоначально относился к айы (*айыы*). Он дал людям душу и послал с вороном огонь. Считался покровителем ряда якутских родов, отцом и духом воронов, а также покровителем наиболее могущественных шаманов (Мифы... 1988. Т. 2. С. 546).

[9] Это божество, вероятно, тождественно упоминаемому ниже «князю шаманов» и «очень могущественному духу», о котором В.Л. Серошевский (Якуты. С. 639), не называя его имени, сообщает: «<...> ему жертвуют жеребца темно-серого (стальной масти) в белых пятнах, у которого морда от глаз до ноздрей белая».

[10] Неопубликованные работы и полевые материалы, собранные А.В. Анохиным в 1910–1912 годах, хранятся в архиве Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. См. также его статью «Душа и ее свойства по представлениям телеутов» (Сб. МАЭ. 1929. Т. 8. С. 253–269). В.В. Радлов путешествовал по Алтаю в 1860–1870-х годах. Шаманизму посвящена отдельная глава его объемистого труда «Из Сибири». Л.П. Потапов приступил к полевому изучению верований алтайцев в 1920-х годах, ср. его статьи: «Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков» (Культура и письменность Востока. Баку, 1929. С. 123–149), «Лук и стрела в шаманстве у алтайцев» (Советская этнография. 1934. № 3), «Следы тотемистических представлений у алтайцев» (Там же. 1935. № 5–6. С. 134–151), «Обряд оживления шаманского

бубна» (ТИЭ. 1947. Т. 1. С. 159–182), «Бубен телеутской шаманки и его рисунки» (Сб. МАЭ. 1949. Т. 10. С. 191–200) и др. См. обобщающий труд Л.П. Потапова «Алтайский шаманизм» (М., 1991).

[11] *Каракуш, кара-куш* – букв. «черная птица», иносказательное название беркута, орла, – образ известный также казанским татарам (*каракош*), киргизам (*алп каракуш* «богатырь черная птица»), казахам (*алып каракус*). У последних иногда отождествляется с птицей *самрук* (*Симург*). По вариативному алтайскому мифу, Каракуш – один из сыновей Ульгеня. У телеутов «Ульгеня птица богатый беркут» является одним из духов-помощников шамана (*Дыренкова Н.П.* Материалы по шаманству у телеутов // Сб. МАЭ. 1949. Т. 10).

[12] Ср. бурят., калм. *дзаячи, дзаян, заян, заяч* – бог-творец, глава западных тенгри, божество человеческой судьбы. В бурятской мифологии также один из низших духов, посредников между людьми и богами; у балаганских бурят – душа человека (Мифы... 1988. Т. 2. С. 375 – С.Ю. Неклюдов).

[13] При ссылке на У. Холмберга-Харву в сноске *, вероятно, подразумевается статья финского географа и антрополога К. Хильдена (Kaarlo Hildén, 1893–1960) «О шаманизме на Алтае, в частности, среди татар-лебединцев» (переизд. в кн.: Челканцы в исследованиях и материалах XX века / Отв. ред. Д.А. Функ. М., 2000). В англ. изд. (примеч. 43) отмечено, что у бурят шаман не имеет отношения к принесению в жертву коня (со ссылкой на: *Kurtin J.* A Journey in Sothern Siberia. P. 44–52, и др.).

[14] Д.С. Дугаров (Исторические корни... С. 73) доказывает, что в данном случае речь не может идти о жертве богам: «...убивали верхового коня или оленя умершего, чтобы освободить душу животного для ее загробной жизни и служения хозяину на том свете». Ср.: *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л., 1977. С. 167–178.

[15] *Пельо* Поль (1878–1945) – французский синолог.

[16] А.В. Анохин приводит заклинания в честь небесных, земных и подземных божеств, записанные со слов южноалтайских шаманов Полштопа и Мапыя.

[17] *Кут* – душа, воплощающая жизненную силу у алтайских и др. тюркоязычных народов Сибири, различающих также *тын* (неотделимое от человека дыхание), *сюр* (призрак-двойник, способный к отделению от тела), *кёрмёс* (букв. «невидящий», дух умершего); последний может быть ару-кёрмёс – «чистый» и дьяман-кёрмёс – «нечистый, злой».

[18] Нанайцы начинали «кормить» душу умершего, которую представляли в виде маленького человечка, сразу же после его смерти, пили и ели при погребении (считалось, что всё попадает к покойнику). На седьмой день устраивались *нингманта* (*нингмачи* – «камлать с бубном»), камланием шаман «лечил» душу (*панян*) покойного, затем «ловил» ее и поселял в деревянной фигурке-куколке (*панё*), которую полагалось кормить (*панёури* – «кормить душу в образе *панё*»), угощать табаком, укладывать спать и будить. Вдовам надевали пояс с колокольчиками, «чтобы душа умершего могла следить, куда она ходит». В течение года или дольше устраивались ежемесячные поминки, на которых пищу просто ставили перед куколкой или бросали в огонь. Для обряда последних поминок (*каса*) наряжали большую деревянную куклу (*мугдэ*), корми-

ли ее, усаживали на нарты, и шаман запрягал своих духов, чтобы отвезти душу в загробный мир. Чтобы душа могла отдохнуть и поесть, шаман делал на этом пути «остановки». См.: *Смоляк А.В.* Шаман... С. 101–102; ср.: *Иванов С.В.* Представления нанайцев о человеке и его жизненном цикле // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976; *Киле Н.Б.* Лексика, связанная с религиозными представлениями нанайцев // Там же.

[19] В оригинале fanja; в англ изд. (примеч. 76) указано, что первоначально слово якобы означало «тень», «душа-тень» (Schattenseele), со ссылками на: *Paulson I.* Die primitiven Seelenvorstellungen. S. 120 (по И.А. Лопатину); *Rank G.* Die heilige Hinterecke im Hauskult... S. 179.

[20] *Касата* – ненец. букв. «отправлять душу умершего в загробный мир»; ср. *нингманта* – «справлять поминки с камланием на седьмой день» В оригинале написания ненецких терминов искажены. В частности, *панё* интерпретировано как мягкая кукла («подушка») и не отличается от большой фигуры (*мугдэ*).

[21] *Буни гаса*, букв. «загробного мира (= *буни* «птицы») – духи, игравшие большую роль в обряде последних поминок (их шесть, и у каждой свое название); в оригинале ошибочно указано *бучу* – болезнетворный антропоморфный дух, к которому прибегали при гаданиях. *Коори* – дух в виде птицы «величиной с амбар».

[22] *Шимкевич* Петр Поликарпович (1862–1920) – чиновник по особым поручениям при Приамурском генерал-губернаторе, по анкете Русского географического общества собрал обширные сведения о приамурских народах.

[23] *Грубе* Вильгельм (1855–1908) – русский и немецкий исследователь дальневосточных народов и тибето-китайских языков.

[24] О ненецком шаманстве см.: *Хомич Л.В.* Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.

[25] По шаманской космогонии, у тунгусских народов обычно верхний мир находится выше вершины горы у истоков реки, а мир мертвых располагается в ее низовье или ниже речного устья; их ориентация по странам света зависит от направления основной реки, по которой шло расселение в тайге. Ее притоки были «личными шаманскими реками», где находились духи-помощники, пока шаман не призывал их на поиски пропавшей души больного, и там же размещались вышедшие из употребления костяные и каменные предметы. Предки шаманов обитали между мирами мертвых и устьями этих шаманских рек.

[25] В оригинале – слово-фантом; у ненцев духом-помощником шамана обычно выступают утка, ворон и лебедь (возможно, йогга отражает название последнего: ненец. *хохорей* – с фарингальным *х*). Ср. фантастическую птицу *коори* у нанайцев (*Смоляк А.В.* Шаман... С. 270), а также мифологическую удэг. *сэлэмэ кой* – букв. «железная птица».

[26] *Поппе* Николай Николаевич (1897–1991) – русский языковед, исследователь алтайских языков, эмигрировал в США.

[27] Ср.: *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984. В англ. изд. отмечено значение шаманских переживаний для понимания «начал» эпической литературы (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 164).

Глава VII

ШАМАНИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРНОЙ АЗИИ
2. МАГИЧЕСКОЕ ЛЕЧЕНИЕ ШАМАН – ПСИХОПОМП

[1] В англ. изд. даны также ссылки на: *Paulson I.* Die primitiven Seelenvorstellungen. S. 337 sq.; *Honko L.* Krankheitsprojectile: Untersuchung über einer urtümliche Krankheitserklärung // FFC. 1959. V. 72. № 178. P. 27.

[2] Ср. описание камланий хакасских шаманов по записям Н.Ф. Катанова (1896 г.) в кн.: *Алексеев Н.А.* Шаманизм... С. 193–196.

[3] К интерпретации «фокусов» казахских шаманов ср.: «...чтобы устрашить и прогнать причинивших болезнь духов, *баксы* размахивали ножами, били больных (или стены юрты) плетью, кидали больных на пол, мяли их ногами. Ряд действий не имел прямого "лечебного" назначения. Чтобы убедить присутствующих в том, что к шаману действительно явились духи, руководят его поступками и придают особую силу, *баксы* выскакивали на купол юрты, сдавливали тело веревками, лизали раскаленные предметы» (*Басилов В.Н., Кармышева Дж.Х.* Ислам у казахов (до 1917 г.). М., 1997. С. 57).

[4] *Тормюганский* (в оригинале искаженное написание *temrjugan*) – определение по контексту может быть соотнесено с названием реки Торм Юган, правого притока реки Аган, правого притока реки Обь. Речь идет о носителях сургутского наречия хантыйского языка (см.: *Терешкин Н.И.* Опыт составления лексико-семантической карты хантыйских диалектов // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Тезисы третьей конференции... Л., 1975. С. 85–88).

[5] Ср.: *Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976.

[6] Также см.: *Вайнштейн С.И.* 1) Тувинское шаманство. М., 1964; 2) Мир кочевников центра Азии. М., 1991. С. 229–282. В англ. изд. (примеч. 18) дана дополнительная ссылка на: *Dioszegi V.* 1) Der Werdegang zum Schamanen bei den Nordostlichen Sojoten // Acta ethnographica. 1959. V. 8. S. 269–291; 2) Tuva Schamanism // Ibid. 1962. V. 11. S. 143–190.

[7] О восприятии шаманизма в Европе XVIII в. см.: *Flaherty G.* Shamanism and the Eighteenth Century. Princeton, 1992.

[8] В англ. изд. (примеч. 24) указана литература по вопросу происхождения шаманизма у венгров: *Roheim G.* Hungarian and Vogul Mythology. N. Y., 1954; *Dioszegi V.* Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur // Acta ethnographica. 1958. T. 7; *Balasz J.* A magyar saman // Ethnographia. 1954. T. 55. № 3–4. P. 416–440.

[9] В англ. изд. (примеч. 28) даны также ссылки на: *Dioszegi V.* Denkmäler der samojedischen Kultur in Schamanismus der ostsajanischen Völker // Acta ethnographica. 1963. T. 12. S. 139–178; *Hajdu P.* Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen // Glaubenswelt und Folklore der Sibirischen Völker / Herasg. von V. Dioszegi. Budapest, 1963. S. 161–190.

[10] О шаманских чудесах см.: *Басилов В.Н.* Избранники... С. 123–124; *Atkinson J.M.* The Art and Politics of Wana Shamanship. Berkeley, 1989; *Lowenstein T.*

The Things that Were Said of Them: Shaman Stories and Oral Hisrories of the Tikigak People. Told by Asatchaq. Berkeley, 1992.

[11] Фактически раздел посвящен якутскому шаманизму (в основном по данным В.Л. Серошевского); о его особенностях у долган см.: *Попов А.А.* Пережитки древних дорелигиозных верований долганов на природу // Советская этнография. 1959. № 2.

[12] *Ёр* – блуждающие души, не нашедшие покоя из-за отношения окружающих к умершему при жизни, какой-либо сильной страсти или неточного исполнения обрядов; «*ёр* может стать всякий умерший, если он на том свете на вопрос: что он оставил на земле, – ответит: "Дом, скот, мужа, жену, детей, отца, мать, родственников"... а на вопрос: хочет ли он к ним вернуться? – ответит: "Да!"» (*Серошевский В.Л.* Якуты. С. 601).

[13] Французский текст несколько искажает слова шамана, которые здесь приводятся по изд.: *Серошевский В.Л.* Якуты. С. 616.

[14] См.: Там же. С. 617–620. Текстуальные расхождения использованного русского оригинала с соответствующим французским переложением выделены курсивом. Они важны не столько для общей оценки описываемого сеанса камлания – цель, которую преследует М. Элиаде, сколько для восприятия колорита происходящего и стилистической фактуры цитируемого этнографического документа, приуроченного к 1883 г. и к «северу Якутской области», но охарактеризованного как описание той части шаманских обрядов, «которая остается всегда и всюду неизменной и составляет, так сказать, закрепленный обычаем остов обряда» (Там же. С. 617).

[15] *Амагять* – также эмэгэть.

[16] В англ. изд. добавлена ссылка на: *Schmidt* 1954/11: 322–329, 329–332 (исцеление шаманами женского бесплодия).

[17] *Гмелин* Иоганн Георг (1709–1755) – натуралист, состоял на русской службе в 1727–1747 гг., в 1731 г. избран членом Петербургской академии наук. В 1732–1743 гг. вместе с Г.Ф. Миллером возглавлял сухопутный отряд Великой Северной экспедиции Витуса Беринга (2-й Камчатской).

[18] *Самнер* Уильям Грэхем (1840–1910) – американский социолог и экономист. *В.Л. Приклонский* – якутский вице-губернатор в 90-х годах XIX в.

[19] *Психофория* (лат.) – букв. «приношение души».

[20] Буквально сказано: «...des idées et des technique sino-lamaistes». При этом явно подразумевается ламаизм как таковой, а не собственно китайский (ср. также статью М. Элиаде: Elements chamaniques dans le Lamaisme // France-Asie. 1951. № 61–62). Слияние буддийской и шаманской практики в большей мере проявилось на монгольской почве в институте *хубилганов* (от монг. *хувилах* «возрождаться», «превращаться»), то есть «живых богов» – объекте особого почитания в тибетском и монгольском ламаизме, опирающемся на идею перерождения и воплощения душ умерших в живых людей. Подробнее см.: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

[21] О верованиях эвенков см.: *Анисимов А.Ф.* 1) Представления эвенков о шингкэн'ах и проблема происхождения первобытной религии // Сб. МАЭ. 1949. Т. 12; 2) Шаманские духи по воззрениям эвенков и тотемические истоки идеологии шаманства // Сб. МАЭ. 1951. Т. 13; 3) Религия эвенков в историко-генетическом изучении (Проблемы происхождения первобытных верований).

М.; Л., 1958 (ср. его же: Против шаманства. Л., 1940); *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л., 1969. Из ранних сведений см.: *Линденау Я.И.* Описание народов Сибири... С. 68–70 (пешие тунгусы), 89–94 (эвенки охотского побережья).

[22] *Оргиски*, то есть «по направлению к орги» – западной или нижней области.

[23] Здесь и ниже речь идет, по-видимому, о негидальцах.

[24] См.: *Новик Е.С.* Маньчжурское сказание «Нишань самани битхэ» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири // Литературы стран Дальнего Востока. М., 1979; *Нишань* самани битхэ (Предание о нишаньской шаманке) / Изд. текста, пер. и предисл. М.П. Волковой. М., 1961; *Книга* о шаманке Нисань / Факсимиле рукописи, издание текста, транслитерация, пер. на рус. яз., примеч. и предисл. К.С. Яхонтова. СПб., 1992. О маньчжурском шаманизме см.: *Stary G.* 1) Mandschurische Schamanengebete // Zentralasiatische Studien. 1980. Jg. 14. 2. S. 7–28; 2) Das «Schamannenbuch» der Sibe-Mandschuren. Wiesbaden, 1992 (Shamanica Manchurica Collecta. 1); 3) Selected Manchu Studies: Contribution to History, Literature and Schamanism of the Manchus / Hartmut Wahlravens. (ed.). Berlin, 2013; *Pang T.A.* 1) Die sibemandschurische Handschrift «Der Schamanenhof». Wiesbaden, 1992 (Shamanica Manchuria Collecta. 2); 2) A «Classification» of the Xibe Shaman // Shaman. 1994. Vol. 2. № 1. P. 61–66; 3) *Пан Т.А.* Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. СПб., 2006. С. 68–90 (Гл. 3. Религиозные тексты...). *Pozzi A.* Manchu-Shamanica Illustrata. Wiesbaden, 1992 (Shamanica Manchurica Collecta. 3); *Song Heping.* The Dance of the Manchu Shamans // Shaman. 1997. Vol. 5. № 2. P. 243–154.

[25] В англ. изд. также указано: *Hultkrantz A.* The North American Indian Orpheus Tradition. Stockholm, 1957. P. 191.

[26] Ср. описание закрепленного еще в XIII в. порядка убоя скота у монголов: «Барана валят на спину, затем делают острым ножом разрез под грудиной. В разрез просовывают правую руку, разрывают диафрагму и затем согнутым указательным пальцем обрывают спинную артерию. При таком способе кровь не выливается на землю» (*Викторова Л.Л.* Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980. С. 24). Описанный автором по материалам полевых наблюдений 1969 г. способ бескровного убоя скота связан с сохранением у монголов шаманских и анимистических верований: «...если не выпущена кровь, то не нарушена целостность организма, животное как бы спит. А если животное спит, оно временно перешло в тот, невидимый, но вполне реальный, мир, а потом может снова возродиться в своих потомках, и убыли в стаде не произойдет» (Там же. С. 26).

[27] О шаманизме у орочей см.: *Аврорин В.А., Козьминский И.И.* Представления орочей о Вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. МАЭ. 1949. Т. 11. С. 324–334. По удэгейским верованиям см.: *Старцев А.Ф.* Одежда шамана (по материалам бикинских удэгейцев) // Этнография и фольклор народов Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1981. С. 42–53; *Girfanova A.* Shamanism among the Udehe // Shamanism and Performing Arts. Papers and Abstracts for the 2nd Conference of the International Society for Shamanistic Research... / Ed. by M. Hoppal and P. Paricsy. Budapest, 1993. P. 31–35.

[28] *Пилсудский* Бронислав Осипович (1866–1918) – этнограф и публицист. В 1887 г. за участие в покушении на Александра III был осужден на смертную казнь, замененную пятнадцатью годами каторги на Сахалине, где занялся изучением айнов, нивхов и ороков, см.: *Айнские коллекции* Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Каталог / Группа по СПб. – Айну-проекту; руководители группы Ч.М. Таксами и Ш. Огихара. [СПб.], 1998. С. 132–133.

[29] *Лопатин* Иван Алексеевич (1888–1970) – русский этнограф, в 1925 г. эмигрировал в Харбин, затем в Канаду и в США. С 1935 г. доктор философии и антропологии в университете Лос-Анджелеса.

[30] Также см.: *Иохельсон В.И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900; ср.: *Юкагиры* (Историко-этнографический очерк) / Отв. ред. А.П. Окладников. Новосибирск, 1975.

[31] В. Богораз приводит в качестве названия злого духа в корякских сказках форму *камак* (kamak).

[32] В. Богораз лишь уточнял: «...за исключением чукч, семейное шаманство теряет свое значение. Замечается тенденция к замене его во всех случаях индивидуальным шаманством». – См.: *Фрайнкопф Г.* (Сост.) Вселенная шамана. СПб., 1995. С. 89.

Глава VIII

ШАМАНИЗМ И КОСМОЛОГИЯ

[1] «На самом деле, конечно, в мифологическом сознании уже существует образ окружающего меня мира, а следовательно, этот образ как-то структурируется. Бинарность восприятия явлений мира <...>, конечно, предполагает не только противопоставления "вверх – вниз", "вперед – назад", "черное – белое" и т. п., но также и "внутри (в середине) – снаружи". Вот из этой последней бинарности и растут структуралистские Мировая вертикаль и Мировое дерево – но уж лучше, учитывая технологию раннего (но не очень раннего) неолитического гончарного производства, говорить об "оси мира". Этот термин употребляют и К. Леви-Стросс, и М. Элиаде, и другие исследователи мифов» (*Дьяконов И.М.* Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990. С. 57).

[2] Логика символической деятельности с большей вероятностью предполагает постепенное абстрагирование «священного» от конкретных представлений о месте и образе действия потусторонних сил, прагматически обусловленных и так или иначе проецирующих на «иные миры» реалии *этого* мира. Символика «священного», отражающая изначальные приемы имитативной магии, которые действенно были нацелены на то, чтобы устрашить или умилостивить «высшие силы», со временем превращается в сугубо знаковый комплекс. Провоцируя в силу своей традиционной значимости те или иные переживания, такие символы остаются чистым *знамением* «чуда» и, как правило, не нуждаются в прагматическом или рациональном осмыслении. Здесь и далее толкования М. Элиаде в своей основе психологичны и кажутся весьма правдоподобными. Но следует иметь в виду, что и самые «первобытные» представления, отмечае-

мые этнографами, вписываются в конкретные знаковые комплексы, традиционные для данного этноса и отнюдь не наивные. К тому же мифопоэтические представления, как правило, неотделимы от сугубо поэтических (фольклорных) образов, нередко спровоцированных не столько определенной «космологией» (мировоззрением), сколько чисто языковыми ассоциациями, на которые, по сути, и опирается герменевтический метод проникновения в символику «священного», исповедуемый Элиаде. В англ. изд. также указано: *Eliade M.* 1) Image et symboles. Paris, 1952, p. 33 sq.; 2) Centre du monde, temple, maison // Le symbolisme cosmique du monuments religieux. Roma, 1957 (Serie orientale. 14).

[3] *Росетти* Александру (1895–1987) – румынский филолог.

[4] У некоторых авторов – Мать Бай Ульген. [Примеч. А.В.]. *Ульгень* – верховное божество в мифологии алтайцев и шорцев, демиург и громовержец, глава светлых чистых духов; ему противостоит и подчинен Эрлик, карающий по его распоряжению. Этимология имени неясна, как и его соотношение с древнебурятским мифологическим понятием *Улгэн* «широкий, необъятный», обозначающий необъятность мира по ширине и длине (*Улгэн дэлхай*; ср. и олицетворение земли как праматери всех людей *Улгэн эхэ*, в противоположность небу, мыслившемуся в образе праотца). Ульгень именуется также Курбустан-ака, Кубустан-аакай (сближаясь с монг. Хормустой). См.: *Манжигеев И.А.* Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М., 1978. С. 79; *Мифы...* 1988. Т. 2. С. 546–547 – С.Ю. Неклюдов.

[5] *Меру* (др.-инд. Meru) – величайшая гора, центр земли и вселенной, породившая в индуистской мифологии целый ряд сюжетов и мотивов. На трех ее вершинах (золотой, серебряной и железной) живут Брахма, Вишну и Шива или, по другим вариантам, там расположено «небо 33 богов». В центральноазиатской традиции и у ряда алтайских народов с ней связана и этимологически к ней восходит *Сумеру* (*Сумер*, *Сумур*, *Сумбур*). По представлениям калмыков, звезды вращаются вокруг Сумеру, согласно алтайской мифологии, на ее вершине живут 33 тенгри, в ламаизме она имеет форму пирамиды и окружена семью цепями гор. Иногда это – железная гора (столб), соединяющая небо и землю и касающаяся своей вершиной Полярной звезды, или же сама звезда является острием стоящего на горе дворца бога (Мифы... 1987. Т. 1. С. 311–312 – В.Н. Топоров).

[6] Ср.: «вершина Хара». История всемирной литературы. М., 1983. Т. I. С. 268. [Примеч. А.В.]

[7] *Паппо* Андре (1901–1980) – французский археолог.

[8] *Мюс* Поль (1902–1969) – французский этнограф, исследовал культуры Индокитая.

[9] В англ. изд. (примеч. 30) дана также ссылка на: *Quaritch Wales H.G.* The Mountain of God: a Study in Early Religion and Kingship. L., 1953.

[10] *Пржилуски* Жан, также Ян Пшилуски (1885–1945) – французский индолог.

[11] В русском синодальном переводе Книги Судей: «...Вот, народ спускается с возвышенности». [Примеч. А.В.]

[12] *Гране* Марсель (1884–1940) – французский филолог, китаист. Арент Ян *Венсинк* (1882–1939) – нидерландский языковед, семитолог.

[13] О Мировом древе см.: Мифы... 1987. Т. 1. С. 398–406 – В.Н. Топоров; ср. критику этой структуралистской «модели мира» в кн.: *Дьяконов И.М.* Архаические мифы... С. 55–59.

[14] Ср.: *Эрлик* или *Эрлик-хан* (*Алексеев Н.А.* Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984. С. 53, 58, 62). [Примеч. А.В.]

[15] *Дерево Замбу*, отмеченное в мифологии калмыков еще Паласом, растет в середине озера Марво, расположенного на горе, откуда на четыре стороны света низвергаются четыре реки. Описав по семь петель, реки возвращаются обратно в озеро.

[16] *Тойвонен* Ирьё (1890–1956) – финский языковед, исследовал финно-угорские этносы.

[17] *Йима* – первочеловек и культурный герой в древнеиранской мифологии, соответствует древнеиндийскому Яме.

[18] У нанайцев и эвенков бытовали представления о связи души ребенка с деревом вообще (не только с мировым). Ср. также рассказы о сохранении детских душ шаманами, о хранилищах или «детских садах» для душ, за которыми в качестве нянек ухаживают духи: *Смоляк А.В.* Шаман... С. 112–121.

[19] В англ. изд. (примеч. 56) дана ссылка на: *Widengren G.* The Ascencion of the Apostle of God and the Heavenly Book. Uppsala; Leipzig, 1950; *Idem.* The King and the Tree of Life in Ancient New Eastern Religion. Uppsala, 1951.

[20] Ср. попытку В.Н. Топорова вывести сакральную семантику эпохи «Мирового древа» (семь ветвей Мирового древа, семь небес, семь подземных царств) из организации изобразительного пространства в «искусстве» палеолитической эпохи по четырем странам света и трем горизонтальным областям (верх, центр, низ): *Топоров В.Н.* К происхождению некоторых палеолитических символов // Ранние формы искусства / Сост. С.Ю. Неклюдов; отв. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1972. С. 95–96. Иную интерпретацию генезиса «мистических» чисел, связанную с формированием самого понятия числа (и, в частности, с лунным календарем), см. в кн.: *Фролов Б.А.* Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974; ср. его же: Палеолитическое искусство и мифология // У истоков творчества. Новосибирск, 1978. С. 106–115. В англ. изд. (примеч. 59) дополнительно указаны: *Rock F.* Neunmalneun und Siebenmalsieben // MAG. 1930. Jg. 40. S. 320–330; *Hoffmann H.* (Hrsg.) Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion / Hrsg. und übersetzt von... etc. Mainz, 1950. S. 150, 153, 245, и др.

[21] *Вербицкий* Василий Иванович (1827–1890) – протоиерей, исследователь языков и народов Алтая.

[22] *Катанов* Николай Федорович (1862–1922) – этнограф, собиратель хакасского фольклора; предположительно, имеется в виду его очерк «О погребальных обрядах у тюркских племен Центральной и Восточной Азии» (Казань, 1894). О нем см.: *Иванов С.Н.* Николай Федорович Катанин: Очерк жизни и деятельности. М., 1973.

[23] В англ. изд. (примеч. 87) также указано: *Quaritch Wales H.G.* Prehistory and Religion... P. 48 sq., 109 sq.

[24] *Малиновский* Бронислав Каспер (1884–1942) – английский этнограф и социолог польского происхождения, основатель функциональной школы в этнографии.

[25] В англ. изд. (примеч. 100) дана дополнительная ссылка на: *Roder J.G.* Alahatala: Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams. Bamberg, 1948. P. 33 sq., 63 sq., 75 sq., 96 sq.

[26] Ср. *Сангхъянг, Санг Хъянг* – титул, употребляемый перед именами богов в западной Индонезии и Малайзии. *Санг* как самостоятельная частица употребляется перед именами правителей и героев; *хъянг* (яван. «бог»), синонимично санскр. *дева*.

[27] *Мула Джади* («начало становления» – санскр. заимствование через язык кави), почитаемый батаками в качестве бога-создателя, правит всеми тремя мирами, в том числе нижним, «подземно-морским». Змееобразный Нага Падоха, повелитель подземелья, считается одной из его ипостасей.

[28] В англ. изд. также указано: *Muhlmann W.E.* Arioi und Mamaia. Eine Ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Kultbünde. Wiesbaden, 1905. S. 177 sq.

[29] *Крэгхилл Хэнди* Эдвард Смит (Craighill Handy E.S., род. в 1892 г.) – американский этнограф; в 20-х годах прошлого века исследовал народы Полинезии, Самоа, Гавайских островов.

Глава IX

СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИЙ И ЮЖНОАМЕРИКАНСКИЙ ШАМАНИЗМ

[1] *Биркет-Смит* Кай (1893–1977) – датский этнограф, сторонник культурного диффузионизма, был участником экспедиции Расмуссена.

[2] Эскимосско-алеутские языки, предположительно, родственны алтайским на уровне ностратической реконструкции, которая имеет своих сторонников и противников. По традиционной классификации это – изолированная языковая семья, условно отнесенная к палеоазиатским языкам.

[3] *Ангакок* – «шаман» на языке эскимосов-инуитов.

[4] *Силя* (*Сила*) – общеэскимосский мифологический образ, «верхнее божество» или «небожитель», хозяин стихий; ср. эск. *силя* – «пространство», «внешний мир», «погода», «стихия», «воздух». У азиатских эскимосов его называют *Силам йугуна (Силам йон)* «человек окружающего пространства» («человек погоды», «человек вселенной»), *Силык* «творец погоды», *Силам осына* «хозяин пространства» и пр. – См. предисловие в кн.: Сказки и мифы эскимосов Сибири, Аляски, Канады и Гренландии / Сост., предисл. и примеч. Г.А. Меновщикова. Пер. с эск. и англ. Г.А. Меновщикова, Н.Б. Вахтина и Е.С. Рубцовой. Типологический анализ мотивов Г.А. Левинтона. М., 1985. С. 13–14; *Saladin d'Anglure B.* Sila, the Ordering Principle of the Inuit Cosmology // Shamans and Culters / Ed. by M. Hoppal and K. D. Howard. Budapest. P. 160–168 (ISTOR Books. 5).

[5] Хозяйка тюленей и других морских животных известна в разных частях эскимосского мира под разными именами – Седна (на Баффиновой Земле), Арнаркуагссак «старая женщина» (в западной Гренландии), Имап-инуа «мать моря» (в восточной Гренландии), Нулиаюк (у канадских эскимосов нетсилик). У эскимосов Лабрадора ей соответствует хозяин морских животных Торнгар-

соак, которого представляют в образе белого медведя, живущего в пещере в горах на северной оконечности Лабрадора (Мифы... 1988. Т. 2. С. 670 – Л.А. Файнберг).

[6] Обширное собрание материалов, собранных В.К. Тальбицером во время его последней экспедиции (1946 г.), стало известным только в 1990 г. Ученик Тальбицера, Свенд Фредериксен, продолжил обследование эскимосского шаманизма, см.: *Hansen K.G.* 1) A resourceful eskimologist: Svend Frederiksen // Inuit Studies. 1993. Vol. 17. № 1. 131–134; 2) Unveiling the treasures left by Svend Frederiksen // Ibid. 1997. Vol. 21. № 1–2. P. 245–248.

[7] *Свентон* Джон Рид (1873–1958) – американский этнограф.

[8] *Уисслер* Кларк (1870–1947) – американский этнограф, последователь Ф. Боаса.

[9] Носители языка павиотсо (пайуте), который, по классификации С. Лэма (S. Lamb), относится к нумической подсемье юто-ацтекских языков, бытующих главным образом в Мексике и США (Южная Калифорния), по языку подразделяются на северную и южную группы (практически разные языки); иногда носителей северной группы объединяют также с носителями языка баннок (он рассматривается как диалект северного павиотсо) (Ср.: *Lamb S.* The classification of the Uto-Aztekan languages...// Studies in Californian linguistics. 1964. V. 34).

[10] В англ. изд. (примеч. 32) также указаны: *Elmendorf W.W.* Soul Loss Ilness in Western North America // Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists / Ed. by S. Tax. Chicago, 1952. V. 3. P. 104–114; *Hultkrantz A.* Conceptions of the Soul among North American Indians: A Study of Religion Ethnology. Stockholm, 1953. P. 449 sq.

[11] *Бутейе Марсель* (1904–1990), французский этнограф, исследовала шаманистические традиции у североамериканских индейцев.

[12] В англ. изд. включены дополнительные сведения о вере в «похищение души» морскими духами у племени нутка, а также рассказ женщины из племени юма, потерявшей сознание во время похорон (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 233–234 и примеч. 55–56).

[13] *Лоуи* Роберт Генрих, также Лауи (1883–1957) – американский этнограф, исследователь североамериканских индейцев, сторонник культурологического функционализма.

[14] В англ. изд. (примеч. 60) дана ссылка на карту распространения рассматриваемого сюжета и список племен в кн.: *Hultkrantz A.* The North American Indian Orpheus Tradition. P. 7, 313–314. Утверждение об отсутствии «орфического» мифа у эскимосов сохранено.

[15] В англ. изд. (примеч. 65) даны также ссылки на: *Muller W.* Weltbild und Kult der Kwakuitl Indianer. S. 114 sq.; *Haekel J.* Imitationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas // MAG. 1954. Jg. 83. S. 176–190.

[16] *Парсонс* Элси Клюз (1875–1941) – американский этнограф, исследовала индейцев юго-запада США, Мексики и Эквадора (пуэбло).

[17] *Манабозо* – у алгонкинских племен играет роль культурного героя, создателя мира, трикстера, по внешнему виду ассоциируется с зайцем. По одному из преданий, одержав победу в борьбе со злыми духами-мичибичи, Манабозо был посвящен в тайны знахарских заклинаний, которые передал людям, основав общество Мидевивин (Мифы... 1988. Т. 2. С. 98. – А.В. Ващенко).

[18] *Маниту* в мифологии алгонкинских племен – сверхъестественные существа, выполняющие роль личного духа-покровителя. Это и магическая власть, которой могут обладать все творения природы. В трактовке миссионеров Маниту – «великий дух», аналогичный Богу (Мифы... 1988. Т. 2. С. 105 – А.В. Ващенко).

[19] Хоффманн О. Дж. (Hoffmann Walter James, 1846–1899) – американский фольклорист. В англ. изд. (примеч. 69) дополнительно указано: *Muller W.* Die Blaue Hütte. Wiesbaden, 1954.

[20] В англ. изд. (примеч. 73) отмечен шаманский характер «Общества каннибалов» у племени квакиутль (со ссылкой на: *Muller W.* Weltbild... S. 65 sq.; *Eliade M.* Naissances mystiques. P. 144 sq.).

[21] В англ. изд. (примеч. 87) даны дополнительные ссылки на: *Madsen W.* Shamanism in Mexico // Southwestern Journal of Anthropology. 1955. V. 11. P. 48–57; *Holmer N.M., Wassen S.H.* 1) Nia-Ikala: Canto magico para curar la locura // Ethnologiska Studier (Göteborg). 1958. T. 23; 2) Dos cantos shamanisticos de los Indios Cunas // Ibid. 1963. T. 27; *Zerries O.* Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmanner in Sudamerika // Proceedings of the 30th International Congress of Americanists. L., 1955. P. 162–178; *Karsten R.* Zur Psychologie des Indianischen Medizinmanner // ZfE. 1955. Jg. 80. № 2. S. 170–177.

[22] В англ. изд. (примеч. 99) отмечено также, что шаман у яруро отправляется в страну мертвых (страну Великой богини-матери) верхом на «коне» (со ссылкой на: *Petrullo* 1939. P. 256).

[23] Фон ден *Штейнен* Карл (1855–1929) – немецкий этнограф, открывший культуру бакаири в бассейне Амазонки. *Кох-Грюнберг* Теодор (1872–1924) – немецкий этнограф. Выше Элиаде упоминал его «Мифы и легенды индейцев Таулипанг и Аракуна» (1924).

[24] *Мачи* (machi) – знахарь или знахарка в испанском языке Чили.

[25] В англ. изд. (примеч. 126) даны также ссылки на: *Davidson D.S.* The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego // American Anthropologist. 1937. V. 39. № 2. P. 229–243; *Schuster K.* Joint-Marks: A Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and Far East. Amsterdam, 1951.

[26] В англ. изд. (примеч. 127) в связи с сибирскими и китайскими влияниями в доисторической культуре западной Аляски даны ссылки на: *Larsen H.* The Ipiutak Culture // Indian Tribes of the Aboriginal America. Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists / Ed. by S. Tax. Chicago, 1952. V. 3. P. 22–34; *Schuster K.* A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo // Ibid. P. 34–45; *Heine-Geldern R.* Das Problem vorcolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung fur die algemeine Kulturgeschichte // Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse (Wien). 1955. Jg. 91. S. 343–363.

[27] *Тайлор* Эдуард Бернетт, также уст. *Тэйлор* (1832–1917) – английский историк, один из основателей эволюционистской школы в этнографии, автор обобщающего труда «Первобытная культура» (1871; пер. на рус. яз: 1872–1873; переизд.: 1896; 1939; 1989 – с сокращениями).

[28] *Лоуи* Роберт (1883–1957) – американский этнограф, выступал с резкой критикой эволюционизма.

Глава X

ШАМАНИЗМ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ И ОКЕАНИИ

[1] *Карей* – божество грома в мифологии семангов, племен джахай, ланох и кента на полуострове Малакка; иногда он отождествляется с Та Педном и выступает как творец мира.

[2] В англ. изд. (примеч. 2) также указано: *Pettazzoni R.* L'omniscienza... P. 453 sq., 468; *Stiglmayr E.* Schamanismus bei den Negritos Südostasien // Wiener Volkskundliche Mitteilungen. 1954. Jg. 2. № 2. S. 156–164; 1955. Jg. 3. № 1. S. 14–21; 1956. Jg. 4. № 1. S. 135–147.

[3] *Скит* Уолтер Уильям (1835–1912) – английский филолог, германист.

[4] *Коул* Фей-Купер (1881–1961) – американский этнограф.

[5] *Келантан* – штат в Малайзии, на полуострове Малакка.

[6] Допустима контаминация апеллятива, именующего некие мифопоэтические представления, «внуков бога», и этнонима *сенои* – названия древнейшего населения Юго-Восточной Азии, связанного по некоторым признакам с горными кхмерами Центрального и Южного Вьетнама. Сенои частично приняли мусульманство сунитского толка, но в основном сохраняют традиционные верования – анимизм, шаманство, систему табу (Малые народы Индонезии, Малайзии и Филиппин. М., 1982; Народы мира... 1988, 399–400 – Я.В. Чеснов).

[7] *Палаван* – остров на западе Филиппинского архипелага.

[8] *Андаманские и Никобарские острова* – союзная территория в составе Индии. Коренное негритосское население Андаманских островов (андаманцы) почти полностью истреблено – сохранилось несколько десятков человек. Никобарцев, которые подразделяются на собственно никобарцев и шомпенов (на о-ве Большой Никобар), насчитывается около 30 тыс. чел.

[9] *Радклифф-Браун* Альфред Реджинальд, также Радклиф-Браун (1881–1955) – английский этнограф, создатель школы социальной антропологии. Один из основоположников функционализма в этнографии.

[10] Большинство никобарцев в настоящее время христиане, имеется и незначительное число мусульман-сунитов, хотя сохраняются и традиционные анимистические верования (Народы мира... 1988. С. 333 – И.М. Семашко).

[11] *Кар-Никобар* – самый северный из Никобарских островов. Поселения никобарцев обычно расположены на побережье.

[12] *Ниас* – остров близ западного побережья Суматры.

[13] *Ментавай* – группа островов (ок. семидесяти) близ юго-западного побережья Суматры.

[14] *Целебес* (Сулавеси) – один из самых больших островов Малайского архипелага в составе Больших Зондских островов (Индонезия).

[15] Как и малайцы, даяки, к которым принадлежат дусуны, относятся к южноазиатской расе и говорят на австронезийских языках западной ветви; причем язык некоторых групп даяков близок к малайскому, входящему в отдельную подгруппу западной аустронезийской ветви. Прародиной малайцев предположительно считается западный Калимантан, откуда они расселились в I тыс. до

н. э. В их этногенезе участвовали многие народы Индонезии и Малаккского полуострова (см.: *Ревуненкова Е.В.* Народы Малайзии и западной Индонезии. М., 1980).

[16] В середине XIX в. ибаны считались самыми опасными охотниками за головами на острове Борнео (Калимантане), некоторые группы занимались пиратством, откуда их название – морские даяки. См.: Малые народы Индонезии и Малайзии. (См.: М., 1982.)

[17] В англ. изд. (примеч. 41) также указано: *Stohr W.* Das Totenritual der Dajak // Ethnologie (Köln). 1959. Jg. 1. S. 152 sq., 48 sq., 125 sq.

[18] Трансвестизм, возможно, имеет более простое объяснение, чем заимствование «матриархата», который чаще всего сводится к матрилинейному родству. В частности, материнская филиация сохранилась на Суматре у минангкабау (*De Josselin de Jong P.E.* Minangkabau and Negri Sembilan. Leiden, 1951). Представляется, что трансвестизм морских даяков может быть связан с широко распространенной на Малайском архипелаге оппозицией неба (солнца) как мужского начала и земли (реже луны) в качестве женского начала (ср. далее в этой главке, с. 318).

[19] Здесь и далее титул *сангхьянг* (см. коммент. 26, гл. VIII) появляется как имя высшего божества.

[20] В англ. изд. (примеч. 45) дана ссылка на: *Kroef J.M.* Transvestism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia // Journal of East Asiatic Studies (Manila). 1959. V. 3. P. 257–265.

[21] Для нгаджу характерно представление о противоборстве демиурга Махаталы (небесного мужского начала) и зооморфной, змееобразной, подводной богини Джаты. Вывод об их амбивалентном единстве напрашивается из мифов: перед сотворением мира Махатала призвал Джату на совет, и в завязавшейся борьбе они взаимно уничтожили друг друга, а из их тел возникли земля и люди; созданная Махаталой земля лежит в Мировом океане между хвостом и головой Джаты и опирается на ее горб. То же единство выражено в образах пернатой змеи и змееобразной птицы, распространенных у даяков, в том числе у нгаджу (*Scharer H.* Ngaju religion. The Hague, 1963; Мифы... 1987. Т. 1. С. 373–374. – М.А. Членов; 1988. Т. 2. С. 126. – Он же).

[22] В англ. изд. далее излагается содержание плача по покойнику со ссылкой на: *Downs R.E.* The Religion of the Bare'e-speaking Toradia of Central Celebes. Leyden, 1956. P. 47 sq., 87 sq. (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 264 и прим. 48).

[23] Более вероятна связь «лодки мертвых» с «деревом протектором» («деревом предком»), а также с ее одухотворением во многих традициях Юго-Восточной Азии, в том числе в Индонезии. Символика «лодки мертвых» может пересекаться при этом с мифопоэтическими представлениями о Мировом древе (см.: *Стратанович Г.Г.* Народные верования населения Индокитая. М, 1978. С. 27–36). В этом случае смысл обряда должен быть соотнесен с заботами о защите усопшего, возвращающегося в лоно предков, скорее в космологическом, чем в конкретно-историческом, смысле (на покинутую «родину»). Так, на Калимантане известные захоронения в лодках-однодеревках размещены на высоком горном обрыве в специально выдолбленных нишах, а в Бирме лодки-гробы помещены в гротах пещер близ далеко отстоящего от моря города Лойко (Там же. С. 30). Первичным для подобных обычаев оказывается

не функциональное предназначение лодки как средства транспорта, а ее материальные признаки (однодеревка). В этом отношении «лодки мертвых» — одно из проявлений культа деревьев, повсеместно распространенного в пережиточных верованиях, в том числе в похоронных обрядах.

[24] Противопоставление «практики» и «духовных» или ментальных структур как разных аспектов человеческой деятельности симптоматично не только для герменевтической мифографии М. Элиаде, но и для современных структуралистских построений, опирающихся на мифопоэтические традиции. Речь в конечном счете идет о принципиальном отличии логико-дискурсивного мышления, привычного для культивированного «книжного» сознания, от прагматически ориентированных речевых навыков носителей дописьменных традиций, которые не следует смешивать с устным преданием, так или иначе бытующим на фоне письменной культуры. Привычно постулируемый в мифологических штудиях *отрыв духовного опыта от практического* ведет к оперированию своего рода «чистыми» категориями — прототипами, мифологемами, символами культуры, — которые рассматриваются не только вне своего исторического контекста, но и помимо характеризующих психологию личности мотивационных и целеполагающих установок. В итоге «действующее я» оказывается не только вырванным из социума, но и подчиненным неким трансцендентным императивам, стоящим над человеком и существующим чуть ли не извечно. Для метафизики Элиаде, по крайней мере, это осознанный и подлежащий доказательству принцип, на что и направлен его анализ «архаических практик экстаза». В большинстве других случаев культурологический «универсализм» завуалирован наукообразной терминологией и потоком ассоциаций, чаще всего произвольных, вызванных внешним подобием рассматриваемых явлений, а не их сущностным сходством.

[25] В предыдущей главке *балиан* были охарактеризованы как жрицы-шаманки нгаджу, о жрицах говорится и в связи с дусунами. Здесь тот же термин прилагается к шаману-мужчине, и в переводе сохранено авторское словоупотребление.

[26] *Бушан* Георг (1863—1942) — немецкий антрополог и этнограф.

[27] В англ. изд. (примеч. 60) оговорено, что у восточных тораджи на восьмой или девятый день после смерти шаман спускается в нижний мир, чтобы забрать оттуда душу умершего и отвезти на небо (со ссылкой на: *Quaritch Wales H.G.* Prehistory... P. 95).

[28] *Меланезия* (букв. (греч.) «Черные острова») охватывает западную Океанию: о. Новая Гвинея (индонез. Ириан), о-ва Адмиралтейства, арх. Бисмарка (о. Новая Британия, Новая Ирландия и др.), Соломоновы о-ва, о-ва Санта-Крус, о-ва Новые Гебриды (с примыкающими о-вами Банкс и о. Торрес), о. Новая Каледония (с примыкающим о. Луайоте), о-ва Фиджи и о. Ротума.

[29] Заселение Меланезии австронезийцами датируется III—II тыс. до н. э.; в западной ее части они смешались с автохтонным папуасоязычным населением, которому предшествует и не определенный археологами «допапуасский слой» (тасманийский или австралийский?). Широкое расселение австронезийцев в западной Океании или их новая миграционная волна (возможно, более монголоидная), связывается с распространением керамической культуры лапита (2-я пол. II тыс. до н. э.). Отдельные группы носителей керамики стиля лапита и

продвинулись в Полинезию. Позже отмечаются лишь локальные миграции, повлекшие смешение народов и этническую дробность внутри самой Меланезии. Данные археологии не подтверждают гипотезу о существовании здесь многочисленных волн мигрантов, которая выдвигалась Ф. Гребнером, У. Риверсом, А. Диконом, А. Ризенфельдом (см.: *Беллвуд П.* Покорение человеком Тихого океана: Юго-Восточная Азия и Океания в доисторическую эпоху / Пер. с англ. В.Я. Петрухина, М.С. Полинской, В.А. Шнирельмана, под ред. и предисл. М.В. Крюкова. М., 1986. С. 306).

[30] В англ. изд. (примеч. 63) дана ссылка на: *Sterly J.* Heilige Männer und Medizinmänner in Melanesia. Köln, 1965.

[31] *Кват* фигурирует в мифах Соломоновых островов как антропоморфный дух змеи, здесь культурным героем выступает *Амбат* (Камбат) с четырьмя братьями (Мифы... 1988. Т. 2. С. 132. – Б.Н. Путилов). Наиболее популярной фигурой Кват является на островах Банкс. Рожденный матерью-камнем, он стоит во главе двенадцати братьев, первосоздателей мира и людей, и в качестве старшего и самого мудрого именно он создает культурные блага (см.: Сказки и мифы Океании / Сост. Г.Л. Пермяков, предисл. Е.М. Мелетинского, этнографич. очерки А.М. Кондратова. М., 1970. С. 151–182).

[32] В тексте: Tagarao. По видимому, речь идет о *Тангароа* (Танга Роа, Тангалоа, Тагалоа, Таароа, Каналоа) – верховном творце в мифологии таитян, боге тьмы и смерти у гавайцев, покровителе рыбаков на Новой Зеландии, боге ремесел на Тонга. Этимологически его имя сопоставимо с именем Тагаро (меланезийский культурный герой и трикстер) (Мифы... 1988. Т. 2. С. 319. – Е.М. Мелетинский). *Мауи* – персонаж полинезийской мифологии (богоборец, культурный герой, трикстер, полубог в жреческих версиях мифов), известен также в некоторых районах Микронезии и Меланезии (Мифы... 1988. Т. 2. С. 123–124. – Б.Н. Путилов; Сказки и мифы Океании. С. 566–579).

[33] *Селигман* Чарльз Габриель (1873–1940) – английский этнограф, изучал культуры Новой Гвинеи и Судана.

[34] Ныне Папуа-Новая Гвинея; в административном отношении обе территории были объединены австралийскими властями в 1949 г.; в 1975 г. провозглашена независимость государства, возглавляемого английской королевой, представленной генерал-губернатором.

[35] *Исабель* (Санта-Исабель) – один из крупнейших Соломоновых островов. *Флорида* (Нгтела, Гела) относится к той же островной группе; население этого острова образует отдельный этнос – нгтела.

[36] *Кодрингтон* Роберт Генри (1830–1912) – английский этнограф, его описания меланезийской культуры до сих пор считаются образцовыми.

[37] *Острова Санта-Крус* (севернее о-вов Банкс) населены папуасами.

[38] *Острова Банкс* (к северу от Новых Гебрид) были населены разноэтническими группами меланезийцев, однако исчезновение ряда языков уже к началу 70-х годов нашего времени привело к практической их консолидации.

[39] *Мота-Лава* (также Моталава; в тексте: Motlav) – один из островов группы Банкс.

[40] *Полинезия* (букв. (греч.) «Многочисленные острова») охватывает область Океании от Гавайских островов на севере до Новой Зеландии на юге; на западе

она включает арх. Самоа и Тонга, о-ва Хорн и Уоллис, о. Ниуэ, о-ва Токелау, Эллис и Феникс; на востоке находятся о-ва Общества, о-ва Тубуаи, арх. Туамоту, Маркизские о-ва, о-ва Кука, Лайн, о. Питкэрн и др., а также о. Пасхи.

[41] Рассматривая различные гипотезы заселения Полинезии (в частности, с Маркизских островов и из Микронезии), П. Беллвуд констатирует, что в целом «ранняя восточнополинезийская культура» сложилась до 1200 г., после чего усиливается изоляция островов. Но при этом «...не известны ни какие-либо иноземные вторжения, ни заметные изменения в хозяйстве (за исключением изменений в хозяйстве Новой Зеландии), которые могли бы лечь в основу выделения таких интервалов» (*Беллвуд П.* Покорение человеком Тихого океана. С. 364). Переселения из материковой Азии остаются вероятными для самых ранних периодов ее доистории (порядка 7 тыс. лет назад и ранее). С V тыс. до н. э. австронезийцы начинают проникать через Тайвань на Филиппины и в восточную Индонезию. С конца I тыс. до н. э. монголоиды заселяют Юго-Восточную Азию, а полинезийцы достигают о-ва Пасхи. Одно из противоречий в вопросе о происхождении полинезийцев связано, по Беллвуду, с тем, что археологические данные говорят о быстром переселении их предков в Полинезию из восточной Индонезии во II тыс. до н. э., тогда как в соответствии с лингвистическими данными полинезийские языки восходят к единому источнику, который локализуется ок. III тыс. до н. э. в Меланезии (Там же. С. 454). При этом следует иметь в виду, что праавстронезийский, к которому восходят малайско-полинезийские языки, датируется Р. Бластом примерно V тыс. до н. э., а С.А. Старостин и И.И. Пейрос выдвинули гипотезу о возможных контактах австронезийских языков с сино-тибетскими. Европейская экспансия в Полинезию начинается на рубеже XVIII–XIX вв.

[42] *Луомала* Катарина – гавайский фольклорист; см. ее «Голос ветра. Полинезийские мифы и песни» (Гонолулу, 1955; пер. на рус. яз.: М., 1976).

[43] Ср. другой вариант этой легенды, «Хуту и Паре», в кн.: Сказки и легенды маори. Из собрания А. Рида / Сост., пер. с англ. и примеч. Ю.С. Родман, предисл. и ред. А.М. Кондратова. М., 1981. С. 36–37.

[44] *Мангаиа* (в тексте: Mangaiana) – один из островов на юго-западе группы о-вов Кука.

[45] *Форнандер* Абрахам (1812–1887) – этнограф и собиратель полинезийского фольклора. См.: The Fornander Collection of Hawaiian Antiquities and Folklore. Honolulu, 1916–1920.

[46] *Те Ранги Хироа* (Сэр Петер Бак, 1880–1951) – новозеландский этнограф, полинезиец по материнской линии; с 1936 по 1950 г. был директором Музея Бернис Пауахи Бишоп в Гонолулу (Гаваи). Его книга о маори «Viking of the Sunrise» (Нью-Йорк, 1938; 2-е изд.: 1954) выпущена на русском языке под заглавием «Мореплаватели солнечного восхода» (М., 1950; 2-е изд.: 1959).

[47] *Линтон* Ральф (1893–1953) – американский этнограф.

[48] Коренное население архипелага – фиджийцы; отличаются самым высоким уровнем социального и экономического развития в Меланезии. В настоящее время большая их часть – протестанты (методисты и др.), но сохраняются и пережитки тотемизма (см.: *Лебедева Н.Б.* Фиджи: История и современность. М., 1981).

[49] *Гриоль* Марсель (1898–1956) – французский этнограф, исследователь мифологии и космогонии догонов. *Дитерлен* Женевьева – сотрудница и соавтор М. Гриоля.

[50] *Эванс-Причард* Эдвард Эван (1902–1973) – африканист, профессор социальной антропологии в Оксфорде в 1946–1970 гг.

Глава XI

ИДЕОЛОГИЯ И ТЕХНИКИ ШАМАНИЗМА У ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ

[1] *Адам Бременский* (Adam von Bremen, ум. после 1081 г.) – северогерманский хронист, автор «Деяний епископов Гамбургской церкви».

[2] Ср. постановку вопроса «Шаманизм в Древней Греции?» на материале пифагореизма, который в европейской филологии восходит к статье К. Мейли 1935 г. (цитируемой Элиаде). Мейли полагал, что греческий шаманизм возник под влиянием скифского (он его и реконструирует). Л.Я. Жмудь упоминает также статью Е. Кагарова «Шаманство и проявление экстаза в греческой и римской религии» (Известия АН СССР. 1934. № 5. С. 387–401), оставшуюся без внимания. Только после войны идею Мейли подхватывает Доддс (*Dodds E.* The Greek and the Irrational. Berkeley, 1951), а в 80-х годах XX в. складывается целая теория «скифско-греческого шаманизма», особенно в связи с орфизмом. Наряду с этой «наиболее модной сейчас идеей» (Фр. Граф), утвердившейся не без влияния Элиаде, пифагореизм считается «наиболее типичным примером шаманизма» (*Dacosta J.* Initiations et sociétés secretes dans l'antiquités gréco-romaine. Paris, 1991. P. 172.). Сам Жмудь предпочитает говорить о характерном для фольклора интересе к подземному миру, проявившемся еще в «Одиссее», а «пифагорейский культ» считает отзвуком почитания героизированных философов, который скорее объясняется особым «стилем жизни», чем специфической обрядностью. Стиль жизни включал и целый ряд религиозно обоснованных правил, источником которых служило прежде всего учение пифагорейцев о метампсихозе, но не культ как таковой (см.: *Жмудь Л.Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. С. 121–133).

[3] В англ. изд. (примеч. 2) дана ссылка на: *Eliade M.* Mythes, rêves et mysteres. P. 133–164.

[4] О трех функциях верховных божеств индоевропейцев, которые должны отражать три вида социальных функций и три вида деятельности в древнеевропейском обществе, см.: *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1884. С. 787–799. Для древнего индоевропейского пантеона авторы, в отличие от Ж. Дюмезиля, реконструируют дуальную систему божеств, совмещающих разные функции, верховного Бога-Отца (др.-инд. Dyaus pita, греч. (зват.) Zeus pater, лат. Iupiter, лув. tatis Tiauz) и божества грома и боевой дружины (хет. D. Pirua, др.-инд. Parjanya-, лит. Perkunas, др.-рус. Перун и др.). Третья единица пантеона, «...наделенная конкретными хозяйственными функциями, формируется уже в истории отдельных традиций» (Там же. С. 798).

[5] *Варуна* – один из «вседержителей», наряду с Индрой, величайший из богов ведийского пантеона, главный из *адитьев*, выступающий как сохранитель истины и справедливости. Основная его черта – связь с космическими водами. В «Ригведе» обычно выступает вместе с Митрой и связан с солнцем, называемым «глазом» Митры-Варуны (но Митра – ясное солнце, а Варуна – ночное солнце, луна; Митра – благое начало, Варуна – темное; Митра – солнечный огонь, Варуна – стихия воды). Варуна ближе к природному, а также к тайному и к магии; к людям он строг, но благосклонен к певцам. В послеведийский период образ Варуны сильно антропоморфизируется и он утрачивает ведущее положение в пантеоне богов; устанавливается и более тесная его связь с нижним царством и смертью (Там же. С. 795; *Мифы...* 1987. Т. 1. С. 217–218 – В.Н. Топоров).

[6] Это высказывание Элиаде отражает европоцентристские гипотезы индоевропейской прародины, поколебленные публикациями Т.В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, локализующими прародину в пределах Ближнего Востока, вероятнее всего, к югу от Закавказья до Верхней Месопотамии (см.: «Индоевропейский язык...». Т. 2. С. 890 и др.). Ближневосточная гипотеза в большей мере согласуется с современными представлениями об истории первобытного общества и Древнего мира.

[7] В англ. изд. (примеч. 3) также указано: *Vries J.* Altgermanische Religiongeschichte. 2. Aufl. Bd. 1. S. 326 sq.

[8] *Один* – верховный бог скандинавской мифологии, соответствующий западногерманскому Вотану; он сохранил черты хтонического бога и является покровителем воинских инициаций и жертвоприношений. Среди прозвищ Одина – Игт «страшный», Хникар «сеятель раздоров». Этимология его имени (ср. готское wops «неистовствующий», лат. vates «поэт», «провидец») указывает на возбуждение и поэтическое вдохновение, на шаманский экстаз, он и выступает как носитель магической силы и прорицатель. (*Мифы...* 1988. Т. 2. С. 241–243 – Е.М. Мелетинский). Ср. ниже ссылки на Хёфлера Отто (1901–1987) – австрийский филолог и историк.

[9] *Хермод* (др.-исл. Hermodr «мужественный») – один из сыновей Одина, отправившийся в Хель, чтобы вернуть Бальдра.

[10] *Снорри* Стурлусон (1178 или 1179–1241), исландский скальдический поэт, автор «Младшей Эдды» (ок. 1222–1225), вобравшей сведения о «языке поэзии» и «языческих богах», а также саги о норвежских королях «Хеймскринґла» или «Круг земной» (ок. 1230).

[11] В англ. изд. (примеч. 13) к «шаманизму» у древних германцев приведены: *Closs A.* Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht // Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte. Wien, 1951. Bd. 2. S. 267–366; *Kirchner H.* Ein archäologischer Beitrag... S. 247; *Ellis Davidson H. R.* Gods and Myths of Northern Europe. Harmondsworth; Baltimore, 1963. P. 141–149.

[12] *Валькирии* (др.-исл. valkyrja букв. «выбирающая мертвых, убитых») – воинственные девы Одина, участвующие в распределении побед и смертей в битвах. Храбрых воинов они уносят в Вальхаллу (небесное царство мертвых для избранных), где прислуживают им (*Мифы...* 1988. Т. 2 – Е.М. Мелетинский).

[13] *Некромантия* (от греч. nekros «мертвый» и manteia «предсказание») – призывание умерших, чтобы выведать будущее или нечто сокрытое.

[14] *Хель* (др.-исл. Hel) — царство мертвых в подземном мире, называвшееся также Нифльхель; позже под христианским влиянием в скандинавской традиции оно стало противопоставляться Вальхалле.

[15] «Сны Бальдра» («Baldrs Draumar») или «Песнь о Вегтаме» — поэма эддического стиля, входящая как дополнительная песнь в «Старшую Эдду». По тексту поэмы Один отправляется в Хель, чтобы выведать у *вёльвы* (провидицы) судьбу своего сына Бальдра, которому стали сниться зловещие сны. Вёльва предсказывает, что тот умрет от руки слепого бога Хёда.

[16] *Мимир* (др.-исл. Mimir) — хозяин источника мудрости у корней древа Игтдрасиль. В «Прорицании вёльвы» упоминается, что Один советуется с головой Мимира перед началом последней битвы богов и чудовищ, предшествовавшей концу мира. В «Саге об Инглингах» рассказывается, что ваны отрезали у Мимира голову и послали Одину, который ее набальзамировал и советовался с ней.

[17] *Филиды* могли составлять одну из частей корпорации друидов (прорицателей, магов, законодателей и теологов, вытесненных по мере утверждения христианской идеологии). Вероятно, филиды занимались вначале генеалогиями и традиционной историей, основанной на провидении, обращенном вперед (предсказания и пророчества) и в прошлое, знания о котором добывались с помощью специальных процедур. Позже (VI–VIII вв.) они занимались также поэтическим ремеслом, ставшим со временем достоянием бардов (см.: *Калыгин В.П.* Язык древнейшей ирландской поэзии. М., 1986. С. 7–8).

[17а] *Мост Гъяллар* (др.-исл. Gjallar), букв. «Громкий».

[18] *Саксон Грамматик* (1140 — ок. 1208) — датский хронист, автор «Деяний датчан» (также «Деяния данов», окончены в 1208 г., опубликованы в 1514 г.), включающих древние саги и описание событий до 1180 г.

[19] В англ. изд. (примеч. 23) дана ссылка на: *Dumezil G.* La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, V–VIII, etc. // Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des sciences religieuses (Paris). 1953. T. 66.

[20] *Хадднинг*, по мнению Ж. Дюмезиля, представляет собой фигуру переходную от мифа к эпосу (*Dumezil G.* La saga de Haddingus (Saxo Grammaticus, I, V–VIII): Du myth aux roman. Paris, 1953). У Саксона Грамматика он сильнее связан с миром богов и великанов, чем с миром людей. К типологической характеристике сюжета см.: *Гуревич А.Я.* «Эдда» и сага. М., 1979. С. 19–20; *Мифы...* 1988. Т. 2. С. 575–576 — А.Я. Гуревич.

[21] *Ахмад Ибн Фадлан* Ибн аль-Аббас (X в.) — арабский путешественник, посетивший Булгар на Волге, где встретился со славянскими купцами. См.: *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Статьи, переводы и комментарии. Харьков, 1956.

[22] *Берсерк* (букв. «медвежья шкура») — свирепый воин, приходивший в исступление во время битвы: он выл, как зверь, кусал свой щит и был, по поверью, неуязвим. В исландских сагах о многих знаменитых конунгах говорится, что у них было двенадцать *берсерков* (их звали также «волчьи шкуры»), то есть отборных воинов. Но в сагах *берсерк* — это также разбойник. Проводимая Элиаде связь «мировоззрения» *берсерков* с «магическим» подражанием животным повадкам у охотничьих народов вряд ли оправданна, ибо в последнем случае речь идет о производственно-имитационной магии, действительно имеющей

очень древние корни. Она связана с возрастной инициацией и обрядовой практикой, но в соответствующие ритуалы вплетена на правах своего рода пантомимы, игрового момента, тогда как воинская «магия» нацелена на запугивание противника. Это тоже *игра*, но у нее иная мотивация.

[23] В англ. изд. (примеч. 29) добавлено: «Штрёмбак считает, что *сейдр* был заимствован древними германцами из лапландского шаманизма (p. 110 sq., 121 sq.). Это мнение разделяет Петтерссон...» (*Pettersson O.* Jambek and Jambeaime: a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappisch Religion. Lund, 1957. P. 18 sq.).

[24] *Фрейя* (др.-исл. Freyia «госпожа») – богиня плодородия, любви, красоты. Она знаток магии – *сейдр*. Фрея также вместе с Одином ежедневно выбирает убитых воинов, осуществляя функции валькирии, что отчасти противоречит ее характеристике как богини.

[25] *Локи* (др.-исл. Loki) – бог из *асов* с чертами культурного героя и трикстера, злокозненного и насмешливого по отношению к другим богам. Совместно с Одином и Хёниром он участвует в оживлении древесных прообразов людей. Эпизод превращения Локи в кобылу, чтобы помешать хозяину жеребца, великану Асгарду, построить к оговоренному сроку город для богов-асов, рассказан в «Видении Гюльви» (см.: *Младшая Эдда* / Изд. подготовили О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский. М., 1970. С. 63–64). Локи и великанша Ангрбода породили хтонических чудовищ – хозяйку царства мертвых Хель, волка Фенрира и мирового змея Ермунганда. Интерпретация образа Локи неоднозначна; хтонические и шаманские черты Одина и Локи допускают их тесную генетическую близость (*Мифы...* 1988. Т. 2. С. 67–69 – Е.М. Мелетинский).

[26] В англ. изд. (примеч. 33) даны также ссылки на: *Dodds E.R.* The Greeks and the Irrational // Sather Classical Lectures (Berkeley). 1951. V. 25. P. 135 sq.; *Cornford F.M.* Principium sapientiae: The Origins of the Greek Philosophical Thought. Cambridge, 1952. P. 88 sq.; *Burkert W.* Zum griechischen «Schamanismus» // Rheinisches Museum fur Philologie (Frankfurt a. M.). 1962. Jg. 105. S. 36–55; *Bolton D.P.* Aristeas of Proconnesus. Oxford, 1962.

[27] *Роде* Эрвин (1845–1898) – немецкий филолог.

[28] *Кереньи* Карой (1897–1973) – венгерский филолог-классик и историк религий, эмигрировал в Швейцарию.

[29] Легендарная страна гипербореев, живущих на крайнем севере («за Бореем»), наряду с землями южных эфиопов, мифических островных феаков, подданных Алкиноя, и западных лотофагов, представляла своего рода социальную утопию. Это любимые богами края изобилия и блаженной жизни, чуть ли не бессмертной (пресытившись благами, гипербореи просто бросаются в море). Выходцами из страны гипербореев считались Абарис и Аристей – культурные герои, обучившие греков музыке, философии, искусству поэзии, служители Аполлона, которые рассматриваются как его ипостаси. Они владеют древними чудодейственными символами бога – стрелой, вороном и лавром Аполлона (см.: *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 402–423). В англ. изд. (примеч. 37) отмечено мнение об азиатском (даже «сибирском») происхождении Аполлона со ссылкой на: *Guthrie W.K.* The Greek and their Gods. Boston, 1955. P. 204 (1-е изд.: L., 1950).

[30] *Мусагет* (в тексте: Musée) – имя Аполлона, предводителя муз.

[31] *Вольтерс* Пауль Генрих Август (1858–1936) – немецкий культуролог.

[32] *Аристей*, сын Каистробия из Проконесса, полулегендарный греческий автор VII в. до н. э., которому приписывается дошедшая фрагментарно эпическая поэма «Эпос об аримаспах». См.: *Геродот*. История в девяти книгах / Пер. и примеч. Г.А. Стратановского, под общей ред. С.Л. Утченко. Ред. перевода Н.А. Мещерский. Л., 1972. С. 190–191.

[33] В англ. изд. (примеч. 42) также указано: *Phillips E.D.* The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia // Artiibus Asiae. 1955. T. 18. P. 161–177.

[34] Ворон почитался как священная птица Аполлона.

[35] В англ. изд. (примеч. 45) дана ссылка на: *Kahn Ch.K.* Religion and Natural Philosophy in Empedecles Doctrine of the Soul // Archiv fur Geschichte der Philosophie (Berlin). 1960. Jg. 42. S. 3–35.

[36] *Руссу* Ион И. (1911–1985) – румынский филолог и историк, преимущественное внимание уделял палеобалканским культурам.

[37] *Залмоксис* (также Салмоксис, Замолксис или Гебелеидзис), по слухам, которым Геродот не верит, якобы был «рабом Пифагора» на Самосе. Считается фракийским «божеством возрождения, спускавшимся в подземное царство в поисках бессмертия» (*Нерознак В.П.* Палеобалканские языки. М., 1978. С. 23). Теоним Zalmoxis, Zamoleis сопоставим с фракийской глоссой zalmos «шкура»; ему в индоевропейских языках соответствует др.-нем. helm «шлем», англосакс. helm «защитник» и т. п.; В.Н. Топоров, исходя из второй формы имени, соотносит его с фриг. zemelo, рус. «земля» и т. п. (Там же. С. 47–48). К соответствующему индоевропейскому корню возводится также имя Семелы, которая предположительно была фригийско-фракийским божеством земли. По Геродоту, вестника к Салмоксису геты посылали «каждые пять лет».

[38] *Пырван* Василе (1882–1927) – румынский археолог.

[39] В англ. изд. (примеч. 54) даны ссылки на: *Guthrie W.K.C.* Orpheus. P. 35; *Dodds E.R.* The Greek and the Irrational. P. 147 sq.; *Hultkrantz A.* The North American Orpheus Tradition. P. 236.

[40] Имеется в виду спуск Геракла в Аид за трехглавым псом Кербером, которого, выполняя поручение Эврисфея, он привел к стенам Микен и отвел обратно. Это одиннадцатый подвиг героя, а значит, «инициационным» его можно назвать, если в качестве таковой рассматривать всю двенадцатилетнюю службу Геракла у Эврисфея, обеспечившую ему бессмертие.

[41] *Зороастр* – древнегреческая форма имени авестийского Заратуштры (среднеиранское Зардуштр), породившего в эпоху эллинизма множество синкретичных мифов, сохранявших архаические иранские черты (см.: *Мифы*... 1987. Т. 1. С. 460–461 – Л.А. Лелеков). М. Элиаде явно подразумевает здесь не самого «мага и астролога», чье имя и приводится в кавычках, а возникающего тут же Эра, сына Армения, памфилийца, которого Климент Александрийский отождествлял с Зороастром. Миф о его загробном пребывании см. в переводе «Государства» (А.Н. Егунов) в кн: *Платон*. Соч. в трех томах. Т. 3. Ч. 1 / Ред. В.Ф. Асмус. М., 1971. С. 447–454. Этот миф рассказан также у Плутарха, называющего Эра сыном Гармония (Contr. Cels. II, 16); его реминисценции отмечены и у других авторов.

[42] «*Арта-Вираф* намак» (также *Арта-Вираз*), то есть «Книга о праведном Вирафе» – сочинение, сложившееся не ранее VI–VII вв. (сохранились версии на пехлеви, на среднеперсидском *пазенде*, использовавшем буквы «авестийского» алфавита, и в новоперсидском переводе). Душа Вирафа семь дней путешествует по загробному миру, а когда она воссоединяется с телом, Вираф встает ото сна и подробно рассказывает обо всем, что видел. См.: *Рак И.В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1998. С. 357–367.

[43] Речь идет о веретене Ананке (также Ананка), божестве необходимости в греческой мифологии и матери мойр – вершительниц человеческих судеб. У Платона оно представляет космологическую модель световой сферы, связующей небо и землю и пронизывающей их насквозь. Ананка вращает веретено между своими коленями. Его ось находится в центре светящегося столпа, который является мировой осью, а вал устроен наподобие полушария или усеченного конуса, который включает в себя семь других полушарий, образующих вместе с первым восемь небесных сфер, чьи цвета соответствуют цветам планет (первая из них – сфера неподвижных звезд, светит всеми оттенками своих светил) (см.: *Платон.* Т. 3. Ч. 1. С. 644–645. – Примеч. А.А. Тахо-Годи).

[44] Описание Геродота передано не совсем точно. Рассказав, как строится юрта из войлока для паровой бани (IV, 73), и описав коноплю (IV, 74), он сообщает, что скифы бросают на раскаленные камни конопляное семя: «От этого поднимается такой сильный дым и пар, что никакая эллинская паровая баня не сравнится с такой баней. Наслаждаясь ею, скифы громко вопят от удовольствия» (IV, 75). В комментарии Г.А. Стратановского отмечен культовый характер описанного обычая: «"Вопли от удовольствия" – это, вероятно, песни шаманов, содержанием которых было нисхождение душ в подземное царство» (*Геродот.* История... С. 521. – Примеч. 55).

[45] *Энареи* (иран. анарья «немужественный») – «женоподобные мужчины», являются жрецами богини Иштар, с культом которой скифы познакомились во время вторжения в Сирию.

[46] В англ. изд. (примеч. 78) даны ссылки на: *Nolle W.* Iranisch-Nordasiatische Bezihungen im Schamanismus // Jarhbuch der Museum fur Völkerkunde (Leipzig). 1953. Jg. 12. S. 86–90; *Haussig H.W.* Theophilakts Exkurs über die Scythischen Völker // Byzantion (Bruxelles). 1953. T. 23. S. 275–462; *Altheim F.* Romische Geschichte. Baden-Baden, 1951. Bd. 1. S. 37 sq., и др.

[47] *Нюберг* Хенрик Самюэль (1889–1974) – шведский иранист.

[48] «*Датастан-и Деник*» («Рассуждения о вере») – позднее пехлевийское сочинение в форме религиозного диспута о «правильности» зороастризма и с разбором космологических, мировоззренческих и моральных положений.

[49] «*Денкарт*» («Деяние веры») – пехлевийский свод догматических трудов различного содержания, составленный на протяжении IX в.

[50] «*Бундахишн*» («Изначальное творение», «Первотворение») – среднеперсидский комментированный пересказ утраченного «Дамтат-наска» «Авесты», дошедший в так называемом «индийском» и более догматическом варианте (собственно «Бундахишн»), а также в «иранском» варианте («Большой Бундахишн»), сохранившем множество неканонизированных мифов и фольклорных фрагментов.

[51] *Албурз* (на фарси) соответствует ср.-перс. Харбурз, авест. Хара Березайти «Высокая Хара (Рог?)» (также Хараити, Хара). Мировые горы – мифологическое осмысление гор от Южного Кавказа до западной Индии. В среднеперсидской космологии Харбурз связывался с горной цепью Эльбурс, название которой (как и горы Эльбрус) этимологически тождественно Албурзу (*Рак И.В.* Мифы... 1998. С. 514).

[52] В указанном яште «Видевдата» речь идет о первой из «наибезрадостнейших» земель – это гора с пещерами, логовище дэвов. У врат ада ее помещают пехлевийский перевод «Видевдата» и среднеперсидский компендиум «Бундахишн» (12.8) (см.: *Авеста* в русских переводах (1861–1996) / Сост., общая ред. и справочный раздел И.В. Рака. СПб., 1997. С. 86, примеч. 2).

[53] Авест. *Аштат* «Правда» (др.-перс. Аршта) (в тексте Aristat) – в «Младшей Авесте» персонификация понятия «Аша» в виде божества с антропоморфными чертами: дочь Ахура-Мазды, богиня правды и справедливости. Авест. *Вайю* «Ветер», «Воздух» (ср.-перс. *Вай*) – бог ветра, наделенный также чертами божества войны, победы и удачи.

[54] «*Гаты*» – здесь соответствующие разделы «Авесты». По указателю И.В. Рака, Чингвад упоминается четыре раза: «Видевдат» (13.3, 9; 19.29–30), «Ясна» (46.10; 51.12–13).

[55] Согласно указанному фрагарду «Видевдат» (в переводе К.А. Косовича, 1861 г.), к мосту, «где разбирают, как чья душа, как чья совесть действовала в мире», приходит «прекрасная, статная, бодрая, высокая дева: сопутствуют ей святость, правда, власть, могущество», и она «проводит праведников через мост Чинвад» (см.: *Авеста*... 1997. С. 124). Две собаки, стерегущие мост Чинвад (также Чинват, при авест. *Чинвато-пэрэто* «Переход-разлучитель»), упоминаются в фрагарде 13, 9 (Там же. С. 114). В поздних текстах «Авесты» и пехлевийских источниках говорится, что у Чинвада Митра, Сраоша и Рашну вершат судейский разбор (Рашну взвешивает благие и злые мысли, слова и дела умершего и выносит приговор). По поздним же источникам, Чинвад способен делаться под ногами умершего шире или у́же в зависимости от его греховности.

[56] Вряд ли можно согласиться с сопоставлением религиозных идей Заратуштры, практически сформировавшего первое монотеистическое учение, и «шаманского» опыта, еще находящегося на грани «анимистических» представлений (традиций анимализма) и политеистического антропоморфизма. Тем более что при этом игнорируется антидэвовская направленность зороастризма.

[57] *Дюшен-Гийемен* Жак (1910–2012) – бельгийский филолог, иранист. В англ. изд. (примеч. 92) даны также ссылки на: *Henning W.* Zoroaster: Politican or Witch-Doctor? L., 1951; *Widengren G.* Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte // Numen. 1954. Jg. 1. S. 26–83; 1955. Jg. 2. S. 47–134 и др.

[58] *Гаронман* (авест.) «Место песнопений» (в тексте: Garotman); в «Гатах», предположительно, – одно из метафорических наименований *Дома Хвалы.*

[59] *Мункачи* Бернат (1860–1937) – венгерский тюрколог.

[60] *Массиньон* Луи (1883–1962) – французский ориенталист, исследователь суффизма. О суффийской теософии и мистицизме, включая ритуалы и церемонии, см.: *Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. А.А. Ставиской, под ред. и с предисл. О.Ф. Акимушкина. М., 1989. Толкование упоминаемых в примечании «техник экстаза» не вполне соответствует мистике суф-

физма. Так, *назар ила-л-мурд* «размышления юности» — это созерцание лица «безбородого юноши» (или прекрасной формы) с целью достижения мистического транса и экстаза через растворение в красоте и постижение бытия внутри явлений; разрывание на себе одежд, *тамзик*, в большинстве орденов считалось предосудительным.

[61] *Кёпрюлю* Мехмет Фуат (1890–1966) — турецкий филолог, занимался древнетюркскими языками.

[62] *...о святых бекташийа.* — Например, Ахмад ал-Йасави бен Ибрахим бен Али (ум. в 562/1166 г.) — выходец из Средней Азии (г. Йасы, позднее г. Туркестан), создатель тюркского «пути» мистического познания в исламе. С орденом йасавийа также был связан эмигрировавший из Хоросана в Малую Азию полулегендарный Хаджжи Бекташ (ум. ок. 738/1337 г.), основатель ордена бекташийа, см.: *Тримингем Дж.С.* Суфийские ордены... 1889. С. 57–59, 74–76.

[63] «*Шатапатха-брахмана*» («Брахмана ста путей») — самое обширное произведение в жанре брахман, примыкающее к «Белой Яджурведе» («Веде жертвенных изречений»); пер.: *Sacred Books* of East. Oxford, 1886. Vol. 12, 26, 41, 43, 44 (переизд.: Dehli, 1980). «*Айтарея-брахмана*». — В традиционной классификации ведийской литературы считается принадлежащей «Ригведе»; пер.: *Keith A.B.* Rgveda Brahmanas. Aitareya and Kausitaki. Cambridge, 1920.

[64] «*Тайттирия-самхита*», также «Тайттирия-упанишада» — одна из редакций «Черной Яджурведы»; пер.: *The Veda* of Black Jajurveda school / Transl. by A.B. Keith. Cambridge, 1914.

[65] «*Ригведа*» («Веда гимнов») — самая древняя из вед, датируемая последней третью II тысячелетия до н. э. и кодифицированная, по-видимому, ок. X в. до н. э.; пер.: *Der Rigveda* / Ubers. von K.F. Geldner // Harvard Oriental Series. 1951–1957. Vol. 33–36; *Ригведа.* Избранные гимны / Пер., коммент. и вступит. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1972. Эпитетом *ванаспати* («господин леса») в «Ригведе» наделен также бог Сома.

[66] «*Панчавимша-брахмана*» — одна из брахман, причисляемых к «Самаведе» («Веде мелодий»); пер.: *Pancavimsa Brahmana* / Transl. by W. Caland. Calcutta, 1931.

[67] «*Джайминия-брахмана*» обычно датируется 200 г. до н. э. — 200 г. н. э. и приписывается мудрецу Джаймини (возможно, это имя принадлежало брахманскому клану); принадлежит к философско-религиозной традиции индуизма *пурва-мимансе*, сторонники которой были самыми ортодоксальными истолкователями старой брахманистской религии жертвоприношения (см.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия в древности. М., 1985. С. 542–543).

[68] Религиозно-философский трактат «*Каушитака-упанишада*» условно датируется VI–IV вв. до н. э.

[69] *Тоуни* Чарльз Генри (1837–1922) — английский востоковед, известен переводами с санскрита.

[70] В буддийской мифологии «мир богов» (*девалока*) состоит из двадцати шести отдельных небесных миров: шесть низших составляют «сферу желаний» (*камадхату*), а высшие — это «миры брахмы» (*брахмалоки*), образующие две сферы *сансары* (др.-инд. «круговорот», «переход через различные состояния», «блуждание»). К первой, «сфере имеющих форму» (*рупадхату*), относятся шестнадцать небесных миров, в том числе девять низших и пять небес с об-

щим названием *суддхаваса* (по традиции *хинаяны* высшим из них является *акаништха*, на котором пребывает Будда). Ко второй, и более высокой, «сфере не имеющих формы» (*арупадхату*) относятся еще четыре неба (по традиции *ваджраяны*, наивысшее из небес — *акаништха*). Четырем уровням *рупадхату* соответствуют четыре ступени йогического транса или глубокого созерцания — *дхьяна*. Соответственно, к сфере *арупадхату* (по традиции *ваджраяны*) следовало бы отнести *нирвану* (санскр., букв. «угасание») — одно из основных понятий буддизма, противостоящее *сансаре* и обозначающее наивысшее состояние сознания, то есть состояние будды, характеризующееся свободой, покоем, блаженством и полностью достижимое лишь после смерти (см.: *Мифы...* 1987. Т. 1. С. 186 (Брахмалока); *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия... С. 348–354).

[71] «*Брихадараньяка-упанишада*» датируется примерно VII–VI вв. до н. э., составляет последние разделы «Шатапатха-брахманы», пер.: *Brhadaranyaka-upanisad* / Text by E. Roer. With a pref. by M.N. Dvivedi. Adyar, 1931 (The Twelve Principal Upanisadas. Vol. 2); *Брихадараньяка-упанишада* / Пер., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1964.

[72] Считается, что *нирваны* можно достичь и при жизни, но полная нирвана доступна лишь после смерти (так называемая *паранирвана*). Причем из сансарических существ только человек способен уйти в *нирвану* и стать буддой. Теоретически будда уже не может вернуться в *сансару*, хотя в мифологии «нирванические существа» не только помогают другим вырваться из ее оков, но и сами воплощаются в людей. В *махаяне* различаются и несколько уровней *нирваны* (более низкой признана *нирвана* сторонников *хинаяны*).

[73] «*Атхарваведа*» («Веда заклинаний»), называемая «четвертой ведой», предположительно окончательно сложилась в VII–VI вв. до н. э. Содержит архаические тексты, отсутствующие в других сборниках; пер.: *Атхарваведа*: Избранное / Пер., коммент. и вступ. ст. Т.Я. Елизаренковой. М., 1976.

[74] *Вратья* — человек, не принадлежащий к ортодоксальному брахманскому обществу, но который мог войти в него, исполнив предписанные «Атхарваведой» (XV) очистительные обряды (вратьястома).

[75] Сэр *Кларк* Уилфрид Эдвард ле Грос (1895–1971) — британский этнолог и антрополог. Де Виссер Мариус Вильем (1876–1930), голландский ориенталист.

[76] В англ. изд. (примеч. 139) дана ссылка на: *Tin P.M.* The Path of Purity, Being a Translation of Buddhaghosa'a Visuddhimagga. L., 1923–1931. V. 1–3.

[77] *Хокарт* Артур Морис (1884–1939) — английский антрополог.

[78] *Дакини* (санскр.), женские божества низшего ранга, имеют спокойные и гневные формы; последние обычно в свите Шридеви (также Шри деви, Шридэви).

[79] Оформление религии *бон* в Тибете, основателем которой считается Шенраб, имеющий разные ипостаси (в том числе Будды Шакьямуни), происходило под влиянием контактов с более западными традициями. *Бон-по* в большей мере был ориентирован на обеспечение успеха, здоровья и защиту от зла «в этой жизни», чем на последующее «убежище на небесах» (*Ekvall R.* Religious Observances in Tibet: Patterns and Function. Chicago, 1964. P. 29–30). С проникновением буддизма (после 622 г.) сложился определенный религиозный синкретизм: «...современная форма бон в значительной степени пропита-

на буддийскими заимствованиями, а ламаизм – заимствованиями из местных добуддийских культов». – *Арутюнов С.А., Жуковская Н.Л.* Бон-синтоистские параллели (из истории взаимоотношений буддизма с местными религиями) // Мифология и верования народов Восточной и Южной Азии / Ред. Г.Г. Стратанович. М., 1973. С. 5.

[80] *Праджапати* (др.-инд., букв. «господин потомства») – творец всего сущего в древнеиндийской мифологии, единственный, кто охватывает все существа. В брахманах он главный бог и отец богов; в эпосе становится эпитетом Брахмы и других богов-творцов. Позже его именем стали называть мудрецов, праотцев человеческого рода.

[81] *«Баудхаяна»* – одна из дхармасутр, где излагаются повседневные религиозные обязанности индийца (*дхармы*), прежде всего брахмана, которые зависят от достигнутой им стадии жизни (*ашрамы*). Составлены в виде кратких высказываний (*сутр*), предназначенных для заучивания наизусть, и датируются второй половиной I тыс. до н. э., см.: *Banerji Ch.S.* Dharmasutras. A Study of Their Origin and Development. Calcutta, 1962.

[82] Теория и практика *йоги*, складывавшейся в особое учение в III–V вв., изложена в сутрах, приписываемых Патанджали, и позже унифицирована в комментарии Вьясы «Йога-сутра-бхашья» (V–VI вв.). В центре йоги – идея освобождения духовного начала от его ложного отождествления с реалиями психофизического мира. См.: *Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф.* Индия... 1985. С. 533–536; *Woods J.N.* The Yoga-System of Patanjali. Cambridge, 1914 (The Harvard Oriental Series, 17).

[83] *Ниррити* (др.-инд. Nirrti, связано с niraya-, naraka- «ад») – персонифицированное разрушение, распад, смерть. См.: *Renou L.* Vedique nirrti // Indian Linguistics. 1955. Vol. 16. P. 11–15.

[84] *Фийоза Жан* (1906–1982) – французский врач, индолог.

[85] *Бхакти* (*бхакти-марга*) – один из трех путей единения с богом в индуизме (наряду с *джняна-марга* «путем знания» и *карма-марга* «путем действия»), определяемый как «путь религиозной любви», служение Кришне Бхагавату, выполнения предначертанного во имя слияния с абсолютом. Этико-философское обоснование учения дано в одном из дидактических разделов «Махабхараты» – «Бхагавадгите» или *Гите* («Песнь Бхагавата»), которая складывалась, начиная с последних веков до новой эры, и канонизирована в IX в.

[86] *Самадхи* – сосредоточение мысли, в результате которого должно произойти полное «растворение» ума, когда субъект уже не различает себя и объект.

[87] В тексте игра словами: *экстазу* (l'exstase) противопоставлено образование l'enstase, при фр. en-, сохраняющем в приставочном употреблении семантику предлога (положение, состояние) и физиологическом термине stase «стаз (застой)» (от греч. stasis «неподвижность»).

[88] *Ломмель* Герман (1885–1968) – немецкий филолог, исследователь мифологии индоевропейцев.

[89] *Кейт* Артур, сэр (1866–1955) – английский антрополог.

[90] *Рудра* (др.-инд. Rudra, от rudr- «реветь» или rodas «земля»), божество, персонифицирующее грозу, ярость, гнев и связанное со смертью, но также с

плодородием и жизненной силой. В послеведийский период из его культа развивается культ Шивы, одним из прозвищ которого стало имя Рудра.

[91] *Начикетас* (др.-инд. na-ciketas букв. «Незнающий») трижды спрашивает отца, праведного брахмана, принесшего в жертву все свое состояние, кому же он отдаст его, и трижды получает гневный ответ: «Смерти я тебя отдам!» И он отправляется к Яме, открывающему ему тайну небесного огня и благость знания (см.: *Упанишады* / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А.Я. Сыркина. М., 1967. С. 95–112).

[92] *Бхригу* (др.-инд. Bhrgu от bhraj «пылать», «сиять») – в ведийской и индуистской мифологии один из семи великих *риши* – мудрецов и провидцев. В «Ригведе» – группа божеств, передавших людям небесный огонь. По одной из версий Бхригу был воспитанником Варуны, по другой – его сыном, по третьей – его отцом был Ману, передавший сыну космогоническое учение, которое тот сообщил людям (см.: *Мифы...* 1987. Т. 1. С. 202 – П.А. Гринцер).

[93] В англ. изд. (примеч. 187) дана ссылка на: *Nolle W.* Schamanistische Vorstellungen im Schaktismus // Jahrbuch des Museum für Völkerkunde. 1952. Jg. 11. S. 41–47.

[94] В англ. изд. следует дополнительная главка «Шаманизм у некоторых коренных племен Индии» (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 304–308 и примеч. 192–213), где даны ссылки на: *Verrier E.* The Religion of an Indian Tribe. L.; N. Y., 1955; *Harper E.W.* Shamanism in a South India // Southwestern Journal of Anthropology. 1957. V. 13. P. 267–287; *Dumont L.* Une Sou-caste de l'Inde du Sud. Paris, 1957; *Rahmann R.* Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India // Anthropos. 1959. V. 44. P. 681–760; *Crook W.* Popular Religion and Folklore of Northern India. Westminster, 1896. V. 1–2, и др.

Глава XII

СИМВОЛИКА И ТЕХНИКА ШАМАНИЗМА В ТИБЕТЕ И КИТАЕ

[1] *Ахвагхоша* (приблизительно II в.) – буддийский писатель, творивший на санскрите. В «*Буддхачарите*» («Жизнеописание Будды») содержатся факты, относящиеся к ранней истории буддизма и ряда философских школ.

[2] *Ибн Баттута* (1304–1377) – арабский путешественник; родился в Танжере. Через Бухару и Самарканд достиг Индии. *Бернардино де Саагун* (ок. 1498 или 1500–1590), францисканец, миссионер в Мексике, историк и лингвист; писал на испанском и на языке нагуатль.

[3] О типологическом осмыслении трюка с канатом также см.: *Eliade M.* Elements chamaniques dans le Lamaisme // France-Asie. 1951. № 61–62. P. 97–99.

[4] *Ньяти-цэнпо* (у Элиаде написание: Gna-k'ri-bstan-po) обладал орнитоморфными чертами тотема, принадлежащего к клану «птица», который обитал в долине Ярлунга – месте возникновения царской династии Тибета. Он спускается с вершины неба по веревке в тринадцать ступеней – *му* (у Элиаде написание: rmu-t'ag) или по лестнице в девять ступеней на гору Ярлхашампо. По другой версии, он приходит на землю, чтобы подавить шесть видов зла.

[5] В англ. изд. (примеч. 9) даны также ссылки на: *Hoffmann H.* 1) Quellen... S. 141, 150, 153, 245; 2) The Religious of Tibet. N. Y., 1961. P. 19–20; *Hermann M.* Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter. Köln, 1956. P. 35 sq.

[6] *Яска* (V в. до н. э.) – индийский автор списков слов (*нигханту*), важных для толкования гимнов *Ригведы*, и «этимологического» труда «Нирукта» (в написании М. Элиаде: Jaschke).

[7] В англ. изд. (примеч. 14) также указано: *Hummel S.* 1) Die tibetische Bon-Religion // Archiv für Völkerkunde. 1947. Jg. 2. S. 26–68; 2) Grundzuge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur // Jahrbuch der Museums für Völkerkunde. 1954 (1955). Jg. 13. S. 73–134; Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bo-Religion // Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra. Budapest, 1959. S. 165–212.

[8] *Клапрот* Генрих-Юлиус (1783–1835) – экстраординарный академик, крупнейший кавказовед XIX в., немец по происхождению. В Россию был приглашен в качестве синолога (китайский освоил самостоятельно). В 1811 г. командирован Академией наук в Берлин, чтобы заказать шрифты для печатания его трудов, но не вернулся, за что был исключен из состава Академии наук.

[9] *Ремюза* Жан Пьер *Абель*, также Абель-Ремюза (Remusat Abel, 1788–1832) – профессор китайского и маньчжурского языков в *Коллеж де Франс* и президент Азиатского общества.

[10] *Хуммель* Зигберт (1908–2001) – немецкий тибетолог, историк, пастор.

[10a] См.: *Жуковская Н.Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977. С. 115–125.

[11] В англ. изд. приводятся дополнительные сведения о жрецах религии бон со ссылками на: *Nebesky-Wojkowitz R.* 1) Das tibetische Staatsorakel // Archiv für Völkerkunde. 1948. Jg. 3. S. 136–155; 2) Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas // Eastern anthropologist (Lucknow). 1951. V. 1. P. 27–39; 3) Tibetan Drum Divination // Ethnos. 1952. V. 17. P. 149–157; *Ribbah S.H.* Drogpa Bamgyal. Ein Tibeterleben. Munich, 1940; *Lessing F.D.* Calling the Soul: a Lamaist Ritual // Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of this Seventhy-Fifth Birthday / Ed. by W.J. Fischel. Berkeley; Los Angeles, 1951. P. 263–284, и др. (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 320–321 и примеч. 16–26).

[12] *Вайрочана* (санскр. vairocana «сияющий») – один из будд в мифологии *махаяны* и *ваджраяны*, культ которого очень популярен в Китае и Японии. *Падмасабхава* (санскр. padmdsabhava «возникший из лотоса»), тибет. *Падмапжунба*, согласно преданию, родился из лотоса как эманация будды Амитабхи и по приглашению тибетского царя Тисонгдэцэна (755–791) отправился в Тибет, чтобы помогать распространению буддизма. При помощи магии он превращал местных божеств и демонов в защитников новой веры. О тибетской мифологии см.: *Кычанов Е.И., Савицкий Л.С.* Люди и боги страны снегов. М., 1976.

[13] Описание исседонов соответствует у Геродота описанию массагетов («История», I, 215–216), и, возможно, оба относятся к одному и тому же племени. Рассказ об убиении массагетами и поедании стариков «вряд ли заслуживает доверия» (*Струве В.В.* Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии. Л., 1968. С. 30).

[14] *Брей* Анри Эдуар Проспер, также Брейль (1877–1961) – французский археолог, исследователь искусства палеолита.

[15] *Цам* (тибет.) – мистерия устрашения еретиков и врагов веры в тибетском и монгольском ламаизме, охватывающая *цам* разговорный и пантомиму. О танцевальных масках *цама* см: *Forman V., Rintschen B.* Lamaistische Tanzmasken. Der Erlik-Tsam in der Mongolei. Leipzig, 1967. По мнению Н.Л. Жуковской, *цам* много древнее ламаизма, в связи с которым обычно упоминается, а прототипы традиционных для него масок животных (бычьих, львиных, оленя, собаки, кабана, ворона) следует искать «...и среди шаманских духов, и среди духов предков, а может быть, и в промысловом культе. Однако если шаманские маски – это образы духов, еще связанные с личностью самого шамана <...> то маски *цама* – это образы божеств, уже оторвавшихся от какой-либо конкретной человеческой личности и даже группы родственных лиц» (*Жуковская Н.Л.* Ламаизм... С. 78).

[16] *Бардо* (тибет.) – учение о промежуточном состоянии между смертью человека и новым перерождением его души в тибетском ламаизме, а также воплощающие его многочисленные божества, звероподобные, птицеподобные и т. п.

[17] Возможно, следует читать: «барабана, сделанного из человеческой кожи». – Ср. *Eliade M.* Elements chamaniques dans le Lamaisme // France-Asie. 1951. № 61–62; *Жуковская Н.Л.* Ламаизм... С. 119.

[18] «*Маджхима-никая*» – комментарий к «Сутта-питаки» (одной из трех частей буддийского канона на пали «Типитака», то есть «Три корзины»), составленный на о. Ланка Буддхагхошей в V в. Соответствующие сутры излагают основы учения дхармы в форме бесед Будды.

[19] *Чжан* (в тексте yojana) – китайская мера длины, в современном исчислении 3,2 м, в древности 1,9–3,4 м.

[20] В англ. изд. вставлено описание похоронного обряда с использованием изображения усопшего, по кн.: *Snellgrove D.L.* Buddhist Himalaya. N. Y., 1957 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 324 и примеч. 40–45).

[21] В англ. изд. (примеч. 50) неопубликованная статья «Язык духов...» не упоминается.

[22] Анри *Масперо* (1883–1945) – французский синолог, исследователь религий Юго-Восточной Азии.

[23] Сэр *Маршалл* Джон Губерт (1876–1958) – английский археолог.

[24] В англ. изд. (примеч. 61) дана сноска на: *Lafont P.-B.* Pratiques medicales des Thai noirs du Laos de l'ouest // Anthropos. 1959. V. 54. P. 819–840.

[25] В англ. изд. учтена публ.: *Morechand G.* Principaux traits du chamanisme meo blanc en Indochine // Bulletin de l'Ecole francaise d'Extreme Orient (Hanoi). 1955. T. 47. P. 509–546 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С.326 и примеч. 62).

[26] В англ. изд. (примеч. 64) также указано: *Rock J.F.* Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borerland // Anthropos. 1959. V. 54. P. 796–818.

[27] *Тянь* (также цянь) – «небо, небесная твердь», а затем и «верховный дух неба». Культ неба как некоего высшего начала проявляется в Китае в эпоху Чжоу (XI–III в. до н. э.), и тогда же складывается представление о высочайшем правителе, возглавляющем иерархию духов и дающем земному властителю *Тянь-цзы*, букв. «сыну неба», право распоряжаться в Поднебесной (*Тяньця* «то, что находится под небом»). Предположительно, на восприятие неба как божественной силы могли повлиять предки тюркских и монгольских народностей,

а также слияние чжоуского культа неба и шан-иньского культа верховного божества Шан-ди. В поздней средневековой мифологии *Тянь* мыслилось по аналогии с земной империей во главе с «Небесным государем» Тянь-ди или Тянь-хуаном. Вплоть до 1911 г. отправление общегосударственного культа неба (жертвоприношения на круглом алтаре к югу от столицы) производилось императором. (Мифы... 1988. Т. 2. С. 541 – С. Кучера). 18.

[28] Ср. имя психопомпа Темпон-Телона в мифологии даяков, «корабль» которого поднимает души умерших на небо. – *Фробениус Л.* Детство человечества. [Б.м.], [б.г.]. С. 187.

[29] В англ. изд. (примеч. 74) также указано: The Zhi Ma. Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts. Wien, 1955.

[30] *Куврер* Серафим (1835–1919) – французский синолог, лексикограф.

[31] *Гроот* Ян Якоб Мари (1854–1921) – голландский миссионер, основоположник научного изучения китайской культуры.

[32] *Эркес* Эдуард (1888–1958) – немецкий синолог.

[33] *Сун Юй* (290–223 гг. до н. э.) – китайский поэт.

[34] *Шунь* – мифическое лицо, мудрый идеальный правитель, наряду с не менее легендарным Яо, престол которого он унаследовал, согласно преданию, в 2255 г. (а не в 2258 г.). Одно из его прозвищ – Чун-мин «двойная ясность» или «двойной свет», сопоставимо с названием чудесной двузрачковой птицы *чунмин*, присланной в дар Яо, что допускает существование орнитоморфной ипостаси Шуня. Чтобы его испытать, Яо отдал Шуню в жены двух своих дочерей, чему позавидовал его младший брат. В результате интриг последнего отец велит благочестивому сыну починить крышу амбара и поджигает строение. Но Шунь из двух соломенных шляп смастерил крылья и спустился вниз. По другой версии, волшебницы-жены дали ему накануне разноцветную одежду с узорами, изображавшими птиц, и Шунь спасся, превратившись в большую птицу, которая вознеслась к небу (см.: *Юань Кэ.* Мифы древнего Китая. Изд. 2-е, доп. и испр. / Пер. с кит. Е.И. Лубо-Лесниченко, Е.В. Пузицкого и В.Ф. Сорокина. Отв. ред. и послесл. Б.Л. Рифтина. М., 1987. С. 128–134; Мифы... 1988. Т. 2. С. 654, 684 – Б.Л. Рифтин).

[35] *Шаванн* Эммануэль Эдуард (1865–1918) – французский синолог. Бертольд *Лауфер* (1874–1934) – немецкий востоковед.

[36] *Великий Юй* (Да Юй, также Ся Юй «сяский Юй») – культурный герой древнекитайской мифологии, усмиритель потопа. Походке Юя, измученного борьбой с потопом, подражали даосские монахи при заклинаниях (См.: *Юань Кэ.* Мифы... С. 164–183; Мифы... 1988. Т. 2. С. 678 – Б.Л. Рифтин).

[37] В англ. изд. (примеч. 88) к связи «между крыльями, перьями, полетом и даосизмом» указано: *Kaltenmark M.* Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaire des Immortels taoïstes de l'antiquité. Pékin, 1953. P. 12 sq.

[38] *Хуан-ди* «желтый предок», «желтый государь» (возможно, позднейшее переосмысление первоначального эпитета «блестящий, испускающий свет») – культурный герой древнекитайской мифологии, считался олицетворением магических сил земли (*Юань Кэ.* Мифы... С. 81–115; Мифы... 1988. Т. 2. С. 605–606).

[39] *Дао* (букв. «дорога») в даосском понимании – это путь постижения Истины бытия, путь гармонического слияния с природой. По даосским представлениям, достигший высшего понимания «Пути», то есть приобщившийся к сонму небожителей, не умирал, но уносился ввысь, подобно птице. Считалось также, что постигший тайны учения мог передвигаться, «оседлав облако», и одно из метафорических названий даоса звучит буквально «гуляющий в облаках».

[40] *Лю Ань* или Лю Янь (179–122 гг. до н. э.), известный также по сочинению «Хуайнань-цзы», то есть Мыслитель страны на юг от реки Хуай, принц царствовавшего дома Хань. Ср.: «Он настолько постиг учение о Дао (Пути), что сделал сам пилюли бессмертия, принял одну и вместе с восемью старцами средь бела дня поднялся на небо. Пилюли свои он оставил дома в глиняной чаше, их склевали куры и съели собаки и вмиг исчезли. Только с неба доносилось кудахтанье да тявканье собак в облаках». – *Юань Кэ.* Мифы... С. 116.

[41] *Цюй Юань* (340–278 гг. до н. э.) – родоначальник древней китайской поэзии.

[42] В оригинале опечатка, имеется в виду Brandt J.J. Возможно, *Брандт* Яков Яковлевич (1869–1944) – старший преподаватель Школы русского языка при Пекинском отделе Китайско-Восточной железной дороги, автор ряда пособий по китайскому языку.

[43] Эпоха *Шан* (или Инь) охватывает, по традиции, 1766–1122 гг. до н. э. Древнейшие китайские надписи из шанской столицы близ современного Аньяна (краткие гадательные тексты на костях животных и черепашьих панцирях, еще сохраняющие рисуночную основу иероглифов) датируются XIV в. до н. э. В эпоху Чжоу (1122–235 гг. до н. э.) шанские иероглифы переходят в новый тип иероглифической письменности (ритуальные надписи на бронзе), распространившейся по всем культурным центрам этого царства.

[44] В англ. изд. (примеч. 93) дополнительно указано: *Waley A.* The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China. L., 1955; *Erkes E.* Der Schamanistische Ursprung des Chinesischen Ahnenkultus // Sinologica (Basel). 1950. Jg. 2. № 4. S. 253–262, и др.

[45] *Хопкинс* Лайонел Чарльз (1854–1952) – английский синолог.

[46] *Био* Эдуард Констан (1803–1850) – французский синолог, историк.

[47] *Райт* Артур Ф. (1913–1976) – американский синолог.

[48] В англ. изд. (примеч. 111) также дана ссылка на: *Elliot A.J.* Chinese Spirit Medium Cults in Singapore. L., 1955; *Coe M.D.* Shamanism in the Bunum Tribe, Central Formosa // Ethnos. 1955. V. 20. № 4. P. 181–198.

[49] *Доре* Анри (1859–1931) – французский миссионер; его многотомные исследования в области китайских суеверий оценивались В.М. Алексеевым как путаные и фальсифицированные.

[50] В «Жизнеописании сына неба Му» (датировка в пределах IV в. до н. э. – IV в. н. э.) рассказывается, как чжоуский Му-ван на колеснице, запряженной восемью скакунами, отправился на гору Яньшань, чтобы повидать Си-ванму – хозяйку Запада. Ее образ эволюционировал от злобного духа «с хвостом барса, зубами тигра и всклокоченными волосами» в «Книге гор и морей» (IV–II в. до н. э.) до небесной феи Ван-му в «Жизнеописании ханьского У-ди» (I в. н. э.). Предположительно, некогда она могла быть божеством смерти и болезни, а

позже стала ведать небесными карами. В даосизме она становится родившимся из эфира воплощением женского начала – *инь*. Ее называют также Гоу Ван-лин или Ян Хуэй (см.: *Юань Кэ*. Мифы... С. 22–23, ср. 244–245; *Рифтин Б.* «Жизнеописание Сына Неба Му» как литературный памятник // Историко-филологические исследования. К семидесятипятилетию акад. Н.И. Конрада. М., 1967. С. 350–357; Мифы... 1988. Т. 2. С. 431–432 – Б.Л. Рифтин).

[51] *Вильхельм* Рихард (1873–1960) – немецкий синолог.

[52] *Мулянь* – китайская транскрипция санскр. Маудгальяна, монг. Молонтойна, имени одного из десяти первых учеников Шакьямуни. Излагаемый сюжет зафиксирован впервые в IX в. и впоследствии неоднократно использовался в литературе. Его источник – «Сутра об Уллambане», сохранившаяся только в китайском переводе, где рассказывается, как Мулянь спасает свою мать от адских мучений исключительно жертвоприношениями и чтением сутр (Мифы... 1988. Т. 2. С. 180–181 – Л.Н. Меньшиков).

[53] *Эберхард* Вольфрам (1909–1989) – немецкий синолог.

[54] *Юй* был сыном легендарного Гуня, обращенного перед смертью в трехлапую черепаху (по другим версиям в желтого дракона, а также в бурого медведя). Из чрева умершего отца Юй вышел в облике двурогого дракона.

[55] В англ. изд. (примеч. 111) также дана ссылка на: *Hentze C.* Eine Schamanentracht in ihren Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion // Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst (Berlin). 1960–1963. Jg. 20. S. 55–61; *Salmony A.* Antler and Tongue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and its Implications. Ancona, 1954; и др.

[56] В англ. изд. включена главка «Монголия, Корея, Япония» и даны дополнительные ссылки на: *Schram L.M.J.* The Mongours of the Kansu-Tibetan Border: II. Their Religious Life. Philadelphie, 1957; *Roux J.-P.* Elements chamaniques dans les textes pré-mongols // Anthropos. 1958. V. 53. S. 133–142; *Dioszegi V.* Problems of Mongolian Shamanism // Acta Ethnographica. 1961. T. 10. Fasc. 1–2. P. 195–206; *Hageunauer Ch.* Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon. Paris, 1956. V. 1; *Eder M.* Schamanismus in Japan // Paideuma. 1958. V. 6. № 7. P. 367–380; *Fairchild W.P.* Shamanism in Japan // Folklore Studies. 1962. V. 21. P. 1–122; *Hori I.* Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion // Festschrift A.E. Jensen. Munich, 1964; *Hisaki K.* Daughters of the Gods: Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa // Monumenta Nipponica Monographs. 1966. P. 56–73 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 335–337 и примеч. 123–141).

Глава XIII

ПАРАЛЛЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩИЕ МИФЫ, СИМВОЛЫ И ОБРЯДЫ

[1] В англ. изд. также указано: *Schlerath B.* Der Hund bei den Indogermanen // Paideuma. 1954. V. 6. № 1. S. 25–40.

[2] *Ликантропия* (от греч. lykos, «волк», и anthropos, «человек») – превращение человека в волка, культ которого в ряде мифологий связан с миром мерт-

вых. В индоевропейской мифологии образ волка отождествлялся с богом войны или предводителем войска (Марс в Риме, Один у германцев), в связи с чем Элиаде упоминает посвящение в воины.

[3] В англ. изд. дана также ссылка на: *Rachmann R.* Shamanistic and Related Phenomena... P. 724–725.

[4] *Вольфрам* Рихард (1901–1995) – австрийский историк.

[5] В англ. изд. указано: *Eliade M.* Forgerons et alchimistes. Paris, 1977. P. 57 sq.; *Hummel* [*S.*]. Der gottische Schmied in Tibet // Folklore Studies. 1960. V. 19. P. 251–272.

[6] *Андре* Рихард (1835–1912). – См. примеч. 20 к гл. V.

[7] *Асуры* – персонажи ведийской и индуистской мифологии. В «Ригведе» упоминаются и в качестве богов, в «Ахтарваведе» они только демоны, враждебные людям и богам.

[8] Автохтонное население Индии принадлежало к аустроазиатской и дравидийской языковым семьям.

[9] В англ. изд. (примеч. 47), в частности, указано: *Eisler R.* Man into Wolf. Lund, 1951. P. 134–135.

[10] *Башляр* Гастон, также Башлар (1884–1962) – французский философ, эссеист.

[11] *Леви-Брюль* Люсьен (1857–1939) – французский философ, социолог, член Французской академии наук. На русский язык переводились его «Первобытное мышление» (М., 1930) и «Сверхъестественное в первобытном мышлении» (М., 1994).

[12] В англ. изд. уточняется: «Птица, сидящая на конце палки, – распространенный символ в шаманской среде; его можно видеть, например, на могилах якутских шаманов. У венгерского *тальтоса* "перед жилищем стоит шест или столб с птицей на верхушке, и шаман посылает ее туда, куда должен пойти сам". Известно изображение птицы на верхушке столба на знаменитом рельефе из Ляско (человек с птичьей головой), в котором Кирхнер усмотрел символ шаманского транса. Как бы то ни было, несомненно, что мотив "птица на столбе" чрезвычайно архаичен». Со ссылками на: *Roheim G.* 1) Hungarian Shamanism. P. 36; Hungarian and Vogul Mythology. N. Y., 1954. P. 49 sq.; *Kircner H.* Ein Archaologischer Beitrag... S. 271 sq.; *Maringer J.* Vorgeschichtliche Religion. S. 128 (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 354 и примеч. 61–62).

[13] В англ. изд. оговорено: «В финском эпосе Вяйнямейнен и шаманы, путешествующие в трансе в потусторонний мир (Туонелу), должны перейти через мост из мечей и ножей». Со ссылкой на: *Haavio M.* Vainamoinen, Eternal Sage // FFC. 1952. 61. № 144. S. 110 sq. (см.: Там же. С. 356 и примеч. 75).

[14] *Кумарасвами* Ананда Кентиш (1877–1947) – историк индийской культуры.

[15] *Бристед* Джеймс Генри (1865–1935) – египтолог, археолог и историк. В 1919 г. организовал Восточный институт при Чикагском университете.

[16] *Мюллер* Фридрих Макс (1823–1900) – немецкий и английский филолог, языковед, историк религии, занимался преимущественно древнеиндийской литературой и мифологией.

[17] *Кюмон* Франц (1868–1947) – бельгийский филолог, археолог, исследователь римской религии.

[18] *Буссе* Вильгельм (1865–1920) – немецкий протестантский теолог.

[19] *Черулли* Энрико (1898–1988) – итальянский африканист, исследователь кушитских языков.

[20] *Вернер* Алиса (1859–1935) – английская африканистка.

[21] *Йенсен* Адольф Эллегард (1899–1965) – немецкий этнограф, африканист.

[22] В англ. изд. (примеч. 114) оговорено, что В. Шмидт считал экстаз исключительной особенностью «черных» шаманов (*Schmidt W.* Die Ursprung... Bd. 12. S. 624), и дана ссылка на анализ позиций Шмидта и Элиаде в: *Schroder D.* Zur Struktur des Schamanismus.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

[1] *Банзаров Доржи* (ок. 1822–1855) – первый бурятский ученый; оставил труды по монголоведению и шаманству.

[2] *Немет* Дьюла (1890–1976) – венгерский тюрколог.

[3] В англ. изд. дана также ссылка на: *Roux J.-P.* Le nom du Chaman dans les textes turco-mongols // Anthropos. 1958. V. 53. № 1–2. P. 440–456.

[4] Тунгусские языки входят в тунгусо-маньчжурскую группу, которая наряду с тюркской и монгольской группами составляют алтайскую языковую семью (особой тюрко-монгольской группы нет).

[5] *Рамстедт* Густав Йон (1873–1950) – финский филолог, занимался алтайскими языками.

[6] *Мейе* Антуан (1866–1936) – французский филолог, индоевропеист. Фридрих Александрович *Розенберг* (1867–1934) – иранист.

[7] *Уйгуры*, упоминающиеся в исторических источниках с III в., обитали в монгольских степях и создали к середине VIII в. феодальное государство в долинах рек Селенга, Орхон и Тола. После его разгрома в 840 г. они переселились в Восточный Туркестан и в западную часть Ганьсу, где образовали независимые государства с центрами в Турфанском оазисе и в Ганьсу. Здесь они ассимилировали местное ираноязычное и тохароязычное население. В этот период среди уйгуров, религией которых был шаманизм, распространяется манихейство, затем буддизм и христианство несторианского толка. В XI в. государство уйгуров в Ганьсу было уничтожено тангутами; в XII в. восточнотуркестанское государство становится вассалом каракитаев. В XIV–XVII вв. среди уйгуров распространяется ислам, вытеснивший другие религии.

[8] В оригинале, видимо, – описка; должно быть: шаманизм.

[9] Период правления китайской династии Мин 1368–1644 гг.

[10] В англ. изд. дополнительно указано: *Chard S.* An Outline of the Prehistory of Siberia // Southwestern Journal of Anthropology. 1958. V. 14. P. 1–33; *Okladnikov A.P.* Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coasts

of north Asia // Proceedings of the 32nd International Congress of Americanists, 1956. Copenhage, 1958. P. 545–556.

[11] *Синор* Денис, также Шинор (1916–2011) – венгерский, затем американский историк, исследователь, культурных традиций и народов Центральной Азии.

[12] *Шактизм* – течение в тантризме и шиваизме, почитающее в образе одной из ипостасей супруги Шивы (Деви, Дурге, Кали) женское творческое начало. *Хоффманн Дж.-Б.* (Hoffmann John-Baptist, 1857–1928) – миссионер, немецкий ориенталист.

[13] В англ. изд. следует вывод о палеолитических истоках шаманских ритуалов и символов со ссылкой на: *Narr K.J.* 1) Nordasiatisch-europaische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht // Studium generale (Berlin). 1954. Jg. 7. № 4. S. 193–201; 2) *Interpretation* altsteinzeitlicher Kunstwerke dürch völkerkundliche Parallelen // Anthropos. 1955. Jg. 50. S. 513–545; 3) Barenzeremoniel und Schamanismus in der Alteren Steinzeit Europas // Saeculum (Friburg; Munchen). 1959. Jg. 10. № 3. S. 233–272; *Talgren A.M.* Zur Westsibirischen Gruppe der «Schamanistischen Figuren» // Seminarium Kondakowianum (Praha). 1931. T. 4; *Kirchner H.* Ein Archäologischer Beitrag... S. 279; *Giedion S.* The Eternal Present. I. Beginings of Art. N. Y.; L., 1962; *Closs A.* Das Religiose im Schamanismus // Kairos (Salzburg). 1960. Jg. 2. S. 29–38, и др. (см.: *Элиаде М.* Шаманизм... С. 370–371 и примеч. 19–22).

[14] В англ. изд. включен «Эпилог» о мифопоэтических аспектах шаманизма (Там же. С. 377–377), который завершается словами: «...какую же прекрасную книгу можно написать об экстатических “источниках” эпической и лирической поэзии, о предыстории драматического спектакля и вообще о сказочных мирах, открытых, познанных и описанных древними шаманами...»

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ*

Агапитов Н.Н., Хангалов М.Н. Материалы для изучения шаманства в Сибири: Шаманство у бурят Иркутской губ. // ИВСОРГО. 1883. Т. 14. Вып. 1–2. С. 41–57.

Анохин А.В. Материалы по шаманизму у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю 1910–1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., [1924] (= Сб. МАЭ. Т. 4. Вып. 2).

Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков. Пг., 1914 (= Сб. МАЭ. Т. 2. Вып. 2).

Богораз В.Г. К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии. М., 1910 (= Этнографическое обозрение. Т. 84–85. Кн. 1–2).

Васильев В.Н. Шаманский костюм и бубен у якутов. СПб., 1910 (= Сб. МАЭ. Т. 1. Вып. 8).

Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1870. [2-е изд.: Алтайские инородцы. Сборник этнографических статей и исследований... Под ред. А.А. Ивановского. М., 1893].

Виташевский Н.А. Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями. Пг., 1918 (= Сб. МАЭ. Т. 5. Вып. 1).

Дьяченкова П.Н. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен // Сб. МАЭ. 1930. Т. 9. С. 286–291.

Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936 (= ТИЭ. Т. 14).

Ксенофонтов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. Изд. 2-е, доп. и перераб. С предисл. С.А. Токарева. М., 1930 [1-е изд.: Иркутск, 1928; ср. его же: Избранные труды (Публикации 1928–1929 гг.) / Сост. и предисл. А.Н. Дьячковой. [Иркутск]: Творческо-производственная фирма «Север – Юг», 1992].

Лопатин И.А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.

Позднеев А.М. Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. СПб., 1900.

Попов А.А. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов. Л., 1934.

Попов А.А. Тавгийцы. Материалы по этнографии авамских и ведеевских тавгийцев. М.; Л., 1936 (= ТИЭ. Т. 1. Вып. 5).

Потанин Г.Н. Очерки северо-западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4.

---

* В данный список вошли только публикации, цитируемые и упоминаемые в изд.: *Eliade M.* Le Chamanisme... Paris, 1951.

Приклонский В.Л. О шаманстве якутов. Иркутск, 1886 (= ИСВОРГО. Т. 17. № 1–2).
Припузов Н.П. Сведения для изучения шаманства у якутов Якутского округа (Ответы на программу Н.Н. Агапитова). Иркутск, 1884 (= ИВСОРГО. Т. 15. Вып. 3–4).
Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. 1 [2-е изд. Предисл. С.А. Степанова. Коммент. М.Я. Жорницкой и Ш.Ф. Мухамедьярова: М., 1993].
Третьяков П.И. Туруханский край, его природа и жизнь. СПб., 1869 (= ЗРГО. Т. 2).
Шашков С. Шаманизм в Сибири. СПб., 1864.
Шимкевич П.П. Материалы для изучения шаманства у гольдов. Хабаровск, 1896 (= ЗПОРГО. Т. 1. Вып. 2).

***A**arne A.* Der Tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau. Helsinki, 1914 (= FFC. № 15).
Abbot J. The Keys of Power. A Study of Indian ritual and belief. L., 1932.
Adriani N., Kruyt A.C. De-Baree-sprekende Toradja's van Midden-Celebes. Batavia, 1912–1914. T. 1–2.
Alexander H.B. North American Mythology. Boston & London, 1916 (= The Mythology of all Races. 10).
Alexander H.B. North American Mythology. Boston, 1920 (= The Mythology of all Races. 11).
Almgren O. Nordische Felszeichnungen als religiose Urkunden. Frankfurt a. M., 1934.
Amandry P. La mantique apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle. P., 1950 (= Bibl. des Ecoles Francaises d'Athenes et de Rome. Fasc. 170).
Andrée R. Die Metalle bei den Naturvölkern mit Beruksichtigung prähistorischer Verhältnisse. Leipzig, 1884.
Andrée R. Scapulamantia // Boas-Festschrift. N.Y., 1906. P. 143–165.
Andres F. Die Himmelsreise der caraibischen Medizinmänner // ZfE. 1938 (1939). Bd. 70. H. 3–5. S. 331–342.
Angulo J., de. La psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le chamanisme // Anthropos. 1928. V. 23. P. 561–582.
Arbman E. Rudra. Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus. Uppsala; Leipzig, 1922.
Archer W. The vertical man. A Study in primitive indian sculpture. L., 1947.
Armstrong W.E. Rossel Islands. Cambridge, 1928.

***B**achelard G.* La psychoanalyse du feu. P., 1935. [Рус. пер.: *Башляр Г.* Психоанализ огня. Пер. Н.В. Кисловой. М., 1993].
Bachelard G. L'air et les songes. Essais sur l'imagination du mouvement. P., 1943.
Bächtold H. (Ausg.). Handwörterbuch des deutschen Aberglauben. Berlin, 1932. Bd. 3; 1933. Bd. 5.
Bacot J. Les Mo-so. Leyden, 1913.

Barbeau M. Bear Mother // JAF. 1946. V. 59. P. 1–12.
Bartels M. Die Medizin der Naturvölker. Leipzig, 1893.
Barthélemy A.M. Arta Viraf-Namak ou Livre d'Arda Viraf. P., 1887.
Barthold W. Histoire des Turcs d'Asie Centrale. P., 1945.
Baumann H. Likundu. Die Sektion der Zauberkraft // ZfE. 1928. Bd. 60. S. 73–85.
Baumann H. Lunda. Bei Bauern und Jagern in Inner-Angola. Berlin, 1935.
Baumann H. Schopfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. Berlin, 1936.
Baumann H. Afrikanische Wild- und Bushgeister // ZfE. 1938 (1939). Bd. 70. H. 3–5. S. 208–239.
Beaglehole E., Beaglehole P. Ethnology of Pukapuka // Bulletin of Bernice P. Bishop Museum (Honolulu). 1928. № 150.
Beal S. Si-yu-ki. L., 1884.
Benedict R. The Vision in Plains Culture // AA. 1922. V. 24. P. 1–24.
Benedict R. The concept of Guardian Spirit in North America // MAAA. 1923. № 29.
Bergema H. De Boom des Levens in Schrift en Historie. Hilversum, 1938.
Biallas P.F. K'uh Yuan's "Fahrt in die Ferne" (Yuan-yu) // Asia Major. 1932. V. 7. S. 179–241.
Bickermann E. Die romische Kaiserapotheose // AfR. 1929. Bd. 27. S. 1–24.
Bidez J. Eos ou Platon et l'Orient. Bruxelles, 1945.
Bidez J., Cumont F. Les mages. P., 1938. V. 1–2.
Bilby J.W. Among unknown Eskimos. L., 1928.
Biot E. Le Tcheou-li ou les Rites des Tcheou. P., 1851. V. 2.
Birket-Smith Fr. Über die Herkunft der Eskimo und ihre Stellung in der zircumpolaren Kulturentwiklung // Anthropos. 1930. Bd. 25. S. 1–23.
Bleichsteiner R. Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker // WBKL. 1936. Bd. 4. S. 413–495.
Bleichsteiner R. L'Église Jaune / Trad. par Jacques Marty. P., 1937 [нем. изд.: Bleichsteiner R. Die Gelbe Kirche. Wien, 1934].
Blok H.P. Zur altai-ägyptischen Vorstellungen der Himmelsleiter // Acta Orientalia. 1928. V. 6. P. 257–269.
Boas F. The Central Eskimo // ARBAE 1884–1885. Washington, 1888. 6. P. 399–699.
Boas F. The Shushwap // The Indians of British Columbia: Lku'ngen, Nootka, Kwakuitl, Shushwap. Leeds, 1890. P. 553–715 (= Sixth Report of the Association for the Advancement of Science on the North-Western Tribes of Canada).
Boas F. Indianische Sagen. Berlin, 1895.
Boas F. The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay // BAMNH. 1901. V. 15. Pt. 1.
Boas F. The Salish Tribes of the interior of British Columbia. Toronto, 1906 (= Annual Arcaeological Report for 1905).
Bogoraz V.G. The Chukchee. N.Y., 1904–1909. V. 1–2 (= The Jesup North Pacific Expedition. V. 7). [Рус. изд.: *Богораз В.Г.* Чукчи. Л., 1934–1939. Т. 1–2.]
Bogoraz V.G. Chukchee Mythology. Leiden; N.Y., 1910 (= The Jesup North Pacific Expedition. V. 8. Pt. 1. P. 3–197).

Bogoraz V.G. The shamanistic call and the period of initiation in Northern Asie and Northern America // Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists. N.Y., 1930. P. 441–444.

Bois C., du. Religion of the Luiseno Indian // UCPAAE. 1908. Vol. 8.

Bois C., du. Wintu Ethnography // UCPAAE. 1935. V. 36. № 1.

Bolte J., Polivka G. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Bruder Grimm. Leipzig, 1913–1930. Bd. 1–3.

Bonerjea B. Materials for the Study of Garo Ethnology // Indian Antiquary. 1929. V. 58. P. 125–126.

Bonnerjea B. Hunting superstitions of American Aborigenes // IAE. 1934. Bd. 32. S. 157–184.

Bounak V. Un pays de l'Asie peu connu: Le Tanna-Touva // IAE. 1928. Bd. 29. P. 1–16.

Bourke J.G. The medicine-men of the Apache // ARBAE. 1892. 9. P. 451–617.

Bousset W. Die Himmelsreise der Seele // AfR. 1901. Bd. 4. S. 155–169.

Bouteiller M. Du «chaman» au «penseur de secret» // Actes du XXVIII Congrès Internationale des Américanistes (P., 1947). P., 1948. P. 237–245.

Bouteiller M. Don chamanique et adaptation a la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord // JSA. N.S. 1950. T. 39. P. 1–14. (a)

Bouteiller M. Chamanisme et guerison magique. P., 1950. (b)

Bouvat L. Rec.: Fuad K.M. Les premiers mystiques... Constantinople, 1919 // Revue du Monde Musulman. 1921. V. 43. Fevr. P. 236–266.

Brandt J. Introduction to the literary chinese. 2-e ed. Peking, 1936.

Breasted J.H. The development of Religion and Thought in Ancient Egypt. L., 1912.

Breuil H., Obermayer H. Crânes paléolithiques façonnés en coupe // L'Anthropologie. 1909. V. 20. P. 523–530.

Briggs G. W. Gorakhnath and the Kanphata Yogis. Oxford, 1938.

Budge W. The Book of Paradise. L., 1904.

Budge W. The Mummy. 2-nd ed. Cambridge, 1925. (a)

Budge W. The Egyptian Heaven and Hell. L., 1925. (b) V. 2.

Budge W. From fetish to God in Ancient Egypt. Oxford, 1934.

Burrows E. Some cosmological patterns in babylonian religion // The Labyrinth / Ed. by S.H. Hooke. L., 1935. P. 47–70.

Burrows E. G. Culture-Areas in Polynesia // JPS. 1940. V. 49. P. 349–363.

Buschan G. Illustrierte Völkerkunde. 1922–1923. Bd. 1–2.

***C**allaway C.H.* The religion System of the Amazulu Natal. Cambridge, 1868–1870. V. 1–2.

Carbonelli G. Sulle fonti storiche della chimia e dell'alchimia in Italia. Roma, 1925.

Carpenter R. Folktale, Fiction and Saga in the Hommeric Epics. Berkeley; Los Angelos, 1946. [Переизд.: 1956].

Castagné J. Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghises et autres peuples turcs orientaux // Revue des Etudes islamiques. 1930. P. 53–151. [Ср.: *Кастанье И.* Из области киргизских верований о чарующих силах, заключающихся в

человеке // Вестник Оренбургского учебного округа. 1913. № 3. С. 11–19; № 4. С. 112–134; № 5. С. 150–166; № 7–8. С. 219–222.]

Castren A.M. Nordische Reisen und Forschungen. SPb., 1853. Bd. 3; 1857. Bd. 4. [Ср.: Путешествия Александра Кастрена по Лапландии, Северной России и Сибири. М., 1860.]

Castren A.M. Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849 / Herausg. von A. Schiefner. SPb., 1856.

Cerulli E. Il «libro della scala». Citta di Vaticano, 1949 (= Biblioteca Apopstolica Vaticana. Studi e Testi. 150).

Chadwick N.K. Notes on Polynesian Mythologie // JRAS. 1930. V. 60. P. 425–446.

Chadwick N.K. The Kite: A study in Polynesian Tradition // JRAS. 1931. V. 61. P. 453–491.

Chadwick N.K. Shamanism among the Tatars of Central Asia // JRAS. 1936. V. 66. P. 75–112.

Chadwick N.K. Poetry and Prophecy. Cambridge, 1942.

Chadwick N.K., Chadwick H.M. The Growth of literature. L., 1932–1940. V. 1–3. [Переизд.: 1971]

Chandra R. S. The Birhors. Ranchi, 1925.

Chavannes E. (Ed.). Memoires historiques de Se-Ma Ts'ien. Traduits et annotes par... P., 1897. V. 1; 1897. V. 2; 1898. V. 3. P. 1; 1899. V. 3. P. 2; 1901. V. 4; 1905. V. 5. [Ср.: *Сыма Цянь.* Исторические записки («Ши цзи»). Пер. с кит. Р.В. Вяткина и В.С. Таскина. Вступ. ст. М.В. Крюкова. М., 1972. Т. 1 и сл.]

Christensen A. Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. Uppsala; Leyden, 1934. V. 2.

Christensen H.H., Gronbech K., Emsheimer E. The Music of the Mongols. Part I. Eastern Mongolia. Stockholm, 1943.

Clark W.E. Sakadvipa and Svetadvipa // JAOS. 1919. V. 30. P. 209–242.

Clemen C. Zalmoxis // Zalmoxis. 1939. T. 2. P. 53–62.

Clements F.E. Primitive concepts of disease // UCPAAE. 1932. V. 32. № 2. P. 185–252.

Cline W. Mining and Metallurgy in Negro Africa. P., 1937 (= General Series of Anthropology. № 5).

Closs A. Die Religion des Semnonenstammes // WBKL. 1936. Bd. 4. S. 549–673.

Codrington R.H. The Melanesians. Oxford, 1891. [Переизд.: New Haven, 1957; N.Y., 1971.]

Coedes G. Les Etats hindoisée d'Indochine et d'Indonesie. P., 1948.

Cole F.-C. The Peoples of Malaysia. N.Y., 1945.

Coleman B. The religion of the Ojibwa et Northern Minnesoto // Primitive Man. 1937. V. 10. P. 33–57.

Coman J. Orphée, civilisateur de l'humanite // Zalmoxis. 1938. V. 1. P. 130–176.

Coman J. Zalmoxis // Zalmoxis. 1939. V. 2. P. 79–110.

Cook A.B. Zeus. Cambridge, 1925. V. 2. Pt. 1; 1940. V. 3. Pt. 2.

Coomaraswamy A.K. Elements of Buddhist Iconografy. Oxford, 1935.

Coomaraswamy A.K. The inverted Tree // The Quarterly Journal of the Mythic Society (Bangalore). 1938. V. 29. № 2. P. 1–38.

Coomaraswamy A.K. Svayamatmna: Janua Coeli // Zalmoxis. 1939. T. 2. P. 3–51.
Coomaraswami A.K. Hinduisme and Buddism. N.Y., 1943.
Coomaraswamy A.K. Figures of Speech and Figures of Thought. L., 1946.
Coomaraswamy A.K. Symplegades // Studies and Essays in the History of Science and Learning offered in Hommage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday. Ed by M.F. Ashley Montagu. N.Y., 1947. P. 463–488. (a)
Coomaraswamy A.K. Time and Eternity. Ascona, 1947. (b)
Coomaraswamy D.L. The perilous Bridge of Welfare // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1944. V. 8. P. 196–213.
Cooper J.M. Northern Algonkin Scrying and Scapulimancy // Festschrift W. Schmidt. Wien, 1928. P. 207–215.
Cooper J.M. Areal and temporal aspects of aboriginal South-American Culture // Primitive man. 1942. V. 15. P. 1–38.
Couvreur S. Li-Ki ou Memoires sur les bienséances et les cérémonies. 2-nd éd. Ho kien fu, 1927. V. 1–2. [1-е изд.: 1899.]
Coxwell C. F. Siberian and ather Folk-tales. L., 1925.
Crawley A.E. Dress, drinks and drums / Ed. by Th. Besterman. L., 1931.
Creel H.G. La naissance de la Chine. Trad. fr. P., 1937.
Cuisinier J. Danses magiques de Kelantan. P., 1936 (= Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie).
Cumont F. Les religions orientales dans le paganisme romain. 3-e éd. P., 1929.
Cumont F. Lux perpetua. P., 1949.
Czaplicka M.A. Aboriginal Siberia. A study in social anthropology. Oxford, 1914.

Dahnhardt O. Natursagen. Leipzig, 1909. Bd. 1; 1912. Bd. 2.
Dalton E.T. Descriptive Ethnology of Bengal. Calcutta, 1872.
David-Neel A. Mystique et magiciennes du Tibet. P., 1929. [Переизд.: 1968.]
De Visser M.W. The Arhats in China and Japan. Berlin, 1923. (Ostasiatischen Zeitschrift. 4. Sonderveroffentlichung.) [Репр.: Martins Publ., 2007.]
Deacon A.B. Malekula. A vanishing people in the 1906. New Hebrides. L., 1934.
Dehon P. Religion and Customs of the Uraons // Memoirs of the Asiatic Society of Bengal (Calcutta). 1906. V. 1. № 9.
Dieterich A. Eine Mithrasliturgie. 2. Aufl. Leipzig; Berlin, 1910.
Dieterlen G. Les Ames des Dogons. 1941.
Dirr A. Der kaukasische Wild- und Jagdgott // Anthropos. 1905. Bd. 20. S. 139–147.
Dixon R.B. The Northern Maidu. N.Y., 1905.
Dixon R.B. The Shasta. N.Y., 1907 (= BAMNH. 16).
Dixon R.B. Some aspect of the American shaman // JAF. 1908. V. 21. P. 1–12.
Dixon R.B. Oceanic Mythology. Boston, 1916.
Dixon R.B. The bilding of cultures. N.Y., 1928.
Doerr E. Bestattungsformen in Ozeanien // Anthropos. 1935. Bd. 30. S. 369–420, 727–765.
Dombart Th. Der Sakralturm. I. Ziqqurat. München, 1920.
Dombart Th. Der babylonische Turm. Leipzig, 1930.

Donner K. Ornements de la tête et de la chevelure // JSFO. 1920. V. 37. № 3. P. 1–23.
Donner K. Zu den ältesten Beruhrung zwischen Samojeden und Türken // JSFO. 1924. V. 40. № 1. P. 1–24.
Donner K. Über soghdisch nom «Gesetz» und samojedischen nom «Himmel, Gott» // Studia Orientalia (Helsingfors), 1925. Bd. 1. S. 1–8.
Donner K. Beitrage zur Frage nach dem Ursprung der Jennissei-Ostjaken // JSFO. 1928. Bd. 38. № 1. S. 1–21.
Donner K. Siberien. Folk och Forntid. Stockholm, 1933.
Donner K. Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turuchansk Region) // MSFO. 1933. V. 66.
Doré H. Manuel des superstitions chinoises. Shanghai, 1936.
Duchesne-Guillemin J. Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gatha. P., 1948.
Dumézil G. Le problème des Centaures. P., 1929.
Dumézil G. Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes. P., 1930. [Ср.: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология / Пер. с фр. А.З. Алмазовой; Под ред. и с посл. В.И. Абаева. М., 1976. С. 16–85.]
Dumézil G. Mythes et dieux des Germains. P., 1939.
Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus. P., 1940–1948. V. 1–4.
Dumézil G. Horace et les Curiaces. P., 1942.
Dumézil G. Les «énarées» scythiques et la grossesse du Narte Hamyc // Lathomus. 1946. V. 5. P. 249–255. [См.: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос... С. 132–137.]
Dumézil G. Tarpeia. P., 1947.
Dumézil G. Loki. P., 1948. [Ср.: *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос... С. 86–131.]
Dumont P. L'asvamedha. P., 1927.
Dyrenkova P.N. Bear worship among turkish tribes of Siberia // Proceedings of the 23 International Congress of Americanists, sept., 1928. N.Y., 1930. P. 411–440.

Eberhard W. Typen chinesischer Volksmärchen. Helsinki, 1937 (= FFC. № 120).
Edsman C.-M. Le baptême de feu. Uppsala; Leipzig, 1940.
Edsman C.-M. Arbor inversa // Religion och Bibel. 1944. T. 3. P. 5–33.
Edsman C.-M. Aterspeglar Voluspa: 2. 5–8 ett shamanistik ritual eller en keltisk aldersvers? // Arckiv for Nordisk Filologi. 1948. V. 63. P. 1–54.
Edsman C.-M. Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites. Lund, 1949.
Eels M. A Few Facts in Regard to the Twana, Klallam and Chemakun Indians of Washington Territory. Chicago, 1880.
Ehnmark E. Anthropomorphism and miracle. Uppsala; Leipzig, 1939.
Ehrenreich P. Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen. Leipzig, 1910 (= Mythologische Bibliothek. 4. 1).
Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. München, 1909–1910. Bd. 1–2.
Eisler R. Das Quainszeichen und Queniter // Le Monde Oriental. 1929. V. 23. P. 48–112.

Eliade M. Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne. Paris; Bucarest, 1936. [См.: *Элиаде М.* Йога: бессмертие и свобода. М.: НИЦ «Ладомир», 2013. С. 43–315, пер. с фр. А.Л. Антипенко, Р.И Черниковой.]

Eliade M. Cosmologie şi alchimie babiloneană. Bucureşti, 1937. [См.: *Элиаде М.* Азиатская алхимия. М.: Янус-К, 1998. С. 77–139. – «Вавилонская космология и алхимия», перев. с рум. Н.Л. Сухачева.]

Eliade M. Metallurgy, Magic and Alchemie. Paris; Bucarest, 1938 (= Cahiers de Zalmoxis. 1; То же: Zalmoksis. T. I. P. 85–129).

Eliade M. Le problème du chamanisme // RHR. 1946. T. 131. P. 5–52.

Eliade M. Durohana and the «waking dream» // Art and Thought. A volume in Honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy. L., 1947. P. 209–213.

Eliade M. Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds // RHR. 1947–1948. T. 134. P. 5–36.

Eliade M. Sapta padani krawaati... // The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume. Bombay, 1948. V. 1. P. 180–188.

Eliade M. Technique du Yoga. P., 1948.

Eliade M. Le Mythe de l'éternel retour. P., 1949. (a) [Рус. перев. см.: *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. М.: НИЦ «Ладомир», 2000. С. 23–126, пер. с фр. А.А. Васильевой.]

Eliade M. Traité d'Histoire des Religions. P., 1949. (b) [Рус. перев. см.: *Элиаде М.* Очерки сравнительного религиоведения. М.: НИЦ «Ладомир», 1999.]

Eliade M. Rec.: Levy G.R. The Gate // Bibliotheca Orientalis. 1949. V. 6. № 6. P. 192–193.

Eliade M. Shamanism // Forgotten Religions /Ed. by Ferm V. N.Y., 1949. P. 299–308. (d)

Eliade M. Les sept pas du Bouddha // Pro Regno pro Sanctuario. Hommage Van der Leeuw. Nijkerk, 1950. P. 169–175. (a) [То же: *Eliade M.* Mythes, rêves et mysteres. P., 1957. P. 148–155.]

Eliade M. Symbolisme du Centre // Eranos Jahrbuch. 1950. (b)

Eliade M. Schamanismus // Paideuma. 1951. P. 88–97.

Elkin A.P. The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia // Oceania. 1930. V. 1. № 3. P. 349–353.

Elkin A.P. The Australian Aborigines. Sydney; L., 1938. [См.: *Элькин А.* Коренное население Австралии. М., 1952.]

Elkin A.P. Aboriginal Men of High Degree (John Murtagh Macrossan Memorial Lectures for 1944). Sydney, 1945.

Ellis H.R. The road to Hell. A study of the conception of the dead in Old Norse Literature. Cambridge, 1943.

Ellis W. Polynesian researches during a residence of nearly eight years in the Society and Sandwich Islands. 3 ed. L., 1853. V. 1–4.

Elwin V. The Hobby Horse and the ecstatic dance // Folk-Lore. 1942–1943. V. 53–54. P. 209–213.

Elwin V. The Muria and their Gotul. L., 1948.

Emcsheimer E. Schamanentrommel und Trommelbaum // Ethnos. 1946. V. 11, № 4. S. 166–181.

Erkes E. Das «Zurückrufe der Seele» (Chao-Hun) des Sung Yuh. Lepzig, 1914.

Erkes E. Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen // MGV. 1933. Bd. 1. S. 1–5.
Erkes E. Der Primat des Weibes im alten China // Sinica. 1935. Bd. 4. S. 166–176.
Erkes E. The God of Death in Ancient China // T'oung Pao. 1940. T. 35. P. 185–210.
Erkes E. Der Hund im alten China // T'oung Pao. 1944. T. 37. S. 186–225.
Evans I.H.N. Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula. Cambridge, 1923.
Evans I.H.N. Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula. Cambridge, 1927.
Evans I.H.N. Schebesta on the sacerdotal herapy of the Semangs // JRAI. 1930. V. 60. P. 115–125.
Evans-Pritchard E.E. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford, 1937.
Evans-Wentz W.Y. The Tibetian Book of the dead. Oxford, 1927. [3 ed.: L., 1957].
Evans-Wentz W.Y. (Ed.). Le Yoga tibetain et les doctrines secretes / Trad. Lama Kazi Dawa-Samdup. P., 1938.

Filliozat J. Les origines d'une technique mystique indienne // Revue Philosophique. 1946. V. 71. P. 208–220.
Filliozat J. La doctrin classique de la médicine indienne. Ses orgines et ses paralleles grecs. P., 1949.
Findeisen H. Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer (Keto) // ZfE. 1931. Bd. 63. S. 296–315.
Findeisen H. Zur Geschichte der Barenzeremonie // AfR. 1941. Bd. 37. S. 196–200.
Fischer H.Th. Indonesische Paradiesmythen // ZfE. 1932. Bd. 64. S. 204–245.
Flannery R. The Gros Ventre Shaking Tent // Primitive Man. 1944. V. 17. P. 54–84.
Forde C.D. Ethnography of the Yuma Indians. Berkeley, 1931 (= UCPAAE. V. 28. № 4).
Forest E.C. Primitive concepts of disease // UCPAAE. 1932. V. 32. P. 185–254.
Fortune R.F. Sorceres of Dobu. N.Y., 1932.
Foy W. Indische Kultbauten als Symbole des Gotterberges. Leipzig, 1914.
Frazer J.G. Totemism and Exogamy. L., 1910–1912. V. 1–3.
Frazer J.G. Spirits of Corn. L., 1913. V. 2. (a)
Frazer J.G. The belief in immortality and the worship of the dead. L., 1913. V. 1; 1922, V. 2. (b)
Frazer J.G. Folklore in the Old Testament. L., 1919. V. 2. [Ср.: *Фрэзер Д.Д.* Фольклор в Ветхом завете / Пер. с англ. Д. Волынина; предисл. С.А. Токарева. М., 1985.]
Frazer J.G. Tabou et les périls de l'ame / Trad. fr. P., 1927.
Frazer J.G. La crainte des morts / Trad. fr. P., 1934. V. 1.
Frazer J.G. Esprit des blés et des bois / Trad. franç. P., 1935. V. 2.
Friederici G. Zu den vorkolumbischen Verbindungen Südsee-Völker mit Amerika // Anthropos. 1929. Bd. 24. S. 441–487.

Friedrich A. Afrikanische Priestertumer. Stuttgart, 1939.
Friedrich A. Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nord-asiens // WBKL. 1943. Bd. V. S. 189–247.
Fritzner J. Lappernes Hedenskap og Trolldomskunst. Stockholm, 1877.
Frobenius L. Die Weltanschaung der Naturvölker. Weimar, 1898.
Frobenius L. Kulturgeschichte Afrikas. Berlin, 1933.
Fuhner H. Solanazeen als Berauschungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie // Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie. 1926. Bd. 3. S. 281–294.

Gaerte W. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltenstrome // Anthropos. 1914. V. 9. S. 956–979.
Gahs Al. Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölker // Semaine d'Ethnologie Religieuse. 1926. S. 217–232.
Gahs Al. Kopf-, Schadel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern // Festschrift W. Schmidt. Wien, 1928. S. 231–268.
Gahs Al. Die kulturhistorischen Beziehungen der ostlichen Paläosibirier zu den austrischen Völker insbesondere zu jenen Formosas // MAGZ. 1930. Bd. 60. S. 3–8.
Ganay S., de Les Devises des Dogons. 1941.
Gayton A.H. The Orpheus Myth in North America // JAF. 1935. V. 48. P. 263–293.
Gernet L., Boulanger A. Le genie grec dans la religion. P., 1932.
Gifford E.W. Southern Maidu religious ceremonies // AA. 1927. V. 29. № 3. P. 214–257.
Gjessing G. Circumpolar Stone Age. Copenhague, 1944 (= Acta Arctica. Fasc. 2).
Gmelin J.G. Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743. Göttingen, 1752. Bd. 2. [воспр.: *Гмелин И.Г.* Путешествие по Сибири: 1733–1743. В 4-х т. СПб.: Альфарет, 2009 (на нем. яз.); ср.: *Гмелин И.Г.* Дневник путешествия. Отрывки и изложения // Зиннер Э.П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и ученых XVIII века. Иркутск, 1968. С. 150–181; *Гмелин И.* Путешествие в Сибирь / Пер. с нем. Д. Ф. Криворучко; Отв. ред. Е. В. Смирнов. Соликамск, 2012 (отрывки, Уральский регион)].
Golther W. Handbuch der germanischen Mythologie. Leipzig, 1895.
Graebner F. Weltbild der Primitiven. München, 1924.
Granet M. Remarques sur le taoisme ancien // Asia Major. 1925. V. 2. P. 145–151.
Granet M. Danses et légendes de la Chine ancienne. P., 1926.
Granet M. La pencée chinoise. P., 1934.
Grey G. Polinesian Mythology and Ancient Traditional History of the Maori as told by their Priestes and Chiefs. 2 ed. Auckland, 1929. [1-е изд.: L., 1855; переизд.: Christchuch, 1956.]
Griaule M. Dieu d'Eau. P., 1949.
Groot J.J.M., de. The Religious System of China: Its ancient Forms, Evolution, History and present Aspect, Manners, Customs and Social Institutions con-

nected therewith. Leiden, 1892. V. 1; 1894. V. 2; 1897. V. 3; 1901. V. 4; 1907. V. 5; 1910. V. 6.
Grousset R. L'Empire des Steppes. P., 1938.
Grube W. Das Schamanentum bei den Golden // Globus. 1897. V. 71. S. 89–93.
Grünwedel A. Teufel des Avesta. Berlin, 1924.
Gudgeon W.E. The Umu-ti, or Fire-walking Ceremony // JPS. 1899. V. 8.
Guntert H. Kalypso. Halle, 1919.
Guntert H. Der arishe Weltkönig und Heiland. Halle, 1923.
Gusinde M. Die Feuerland Indianern. Bd. 1. Die Selk'nam. Wien, 1931; Bd. 2. Die Yamana. Wien, 1937.
Gusinde M. Une école d'hommes-médecins chez les Yamanas de la Terre de Feu // Revue Ciba. août 1947. № 60. P. 2159–2162.
Gusinde M. Der Medizinmann bei den Südamerikanischen Indianern. Basel, 1950 (= Ciba Tidsskriften Bd. 2. № 22).
Guthrie W.K. Orpheus and Greek religion. L., 1935.
Gutmann B. Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken // ZfE. 1912. Bd. 44. S. 81–93.

***H**aeberlin H.* Sbetedag. A shamanistic performance of the Coast Salish // AA. 1918. V. 20. P. 249–257.
Haeberlin H., Guntner E. Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes // ZfE. 1924. Bd. 56. S. 1–74.
Haekel J. Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus // AfV. 1947. Bd. 1. S. 95–163.
Hallowell A.I. Bear ceremonialism in the northern hemisphere // AA. 1926. V. 28. P. 1–175.
Handy E.S. Crayghill. The native culture in the Marquesas. Honolulu, 1923 (= BM. № 9).
Handy E.S. Crayghill. Polynesian Religion. Honolulu, 1927 (= BM. № 34).
Hatt G. Asiatic influences in American Folklore. Copenhague, 1949 (= Det Kgl. Danske Vinenskabernes Selskab. Hist.-Filol. Medd. V. 31. № 6).
Hauer J.W. Die Anfange der Yogapraxis. Stuttgart, 1922.
Heine-Geldern R., von. Weltbild und Bauform in Südostasiens // Wiener Beitrage zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens. 1930. Bd. 4.
Heine-Geldern R., von. Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier // Anthropos. 1932. V. 27. S. 543–619.
Heine-Heldern R., von. Bedeutung und Herkunft der älteste Hinterindischen Metalltrommelh (Kesselgongs) // Asia Major. 1933. Bd. 8. S. 519–537.
Heine-Heldern R., von. Cultural connections between Asia and pre-Columbian America // Anthropos. 1950. Bd. 45. S. 350–352.
Hemberg B. Die Kabiren. Uppsala, 1950.
Henry A. The Lolos and other tribes of Western China // Journal of the Anthropological Institute. 1903. V. 23. P. 96–107.
Hentze C. Mythes et symboles lunaires. Antverpen, 1932.
Hentze C. Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique. Antverpen, 1936.

Hentze C. Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen. Antverpen, 1937.
Hentze C. Le culte de l'ours ou du tigre et le t'ao-t'ie // Zalmoxis. 1938. T. 1. P. 50–68.
Hentze C. Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen. Antverpen, 1941.
Hentze C. Zur ursprungliche Bedeutung des chinesischen Zeichnen t'ou = Kopf // Anthropos. 1950. V. 45. S. 801–820.
Hillebrandt A. Vedische Mythologie. 2. Aufl. Breslau, 1927. Bd. 1; 1928. Bd. 2.
Hivale Sh. The Laru Kaj. Man in India. Bombay, 1946. V. 24.
Hocart A.M. Flying through the air // Indian Antiquary. 1923. V. 52. P. 80–82.
Hocart A.M. Medicine and Witchcraft in Eddy-stone of the Solomon // JRAI. 1925. V. 55. P. 231–232.
Höfler O. Kultische Geheimbunde der Germanen. Frankfurt a. M., 1934. Bd. 1.
Hoffman W.J. The Midewiwin or «Grand Medicine Society» of the Ojibwa // ARBAE. 1891. V. 7. P. 143–300.
Hoffmann J.-B. Encyclopedia Mundarica. Patna, 1930–1937. Bd. 1–15. [Переизд.: 1975.]
Holm G. Ethnological sketch of the Angmassalik Eskimo // The Ammasalik Eskimo / Ed. by William Thablizer. Kopenhague, 1914. V. 1. P. 1–148 (= Meddelser om Grønland. 3).
Holmberg (Harva) U. The Shaman costume and its significance // Annales Universitatis Fennicae Aboensis (Abo). 1922. V. 1. № 2. P. 1–36.
Holmberg (Harva) U. Der Baum des Lebens. Helsinki, 1922–1923 (= Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Ser. B. V. 16).
Holmberg (Harva) U. Über die Jagdriten der nordlichen Völker Asiens und Europas. Helsinki, 1926 (= JSFO. V. 41. Fasc. 1).
Holmberg (Harva) U. Finno-Ugric and Siberian Mythologie. Boston, 1927 (= Mythology of all Races. V. 4).
Holmberg (Harva) U. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker // FFC. 1938. № 125. S. 452–561.
Hopkins E.W. Yoga-technique in the Great Epic // JAOS. 1901. V. 2. P. 333–379.
Hopkins L.Ch. Another pictographic reconaissance from primitive prophylactic to present day panache: a Chinese epigraphic puzzle // JRAS. 1943. P. 110–117.
Hopkins L.Ch. The Shaman or Chinese Wu: His inspired dansing and versatile character // JRAS. 1945. P. 3–16.
Hornell J. Was there pre-Columbian contact between the peoples of Oceania and South America? // JPS. 1945. V. 54. P. 167–191.
Housse R.E. Une epopée indienne. Les Araucans du Chili. P., 1939.
Howell W. A Sea-Dayak Dirge // Sarawak Museum Journal. 1911. V. 1.
Howitt A.W. On Australian medicine men // JRAI. 1887. V. 16. P. 23–58.
Howitt A.W. The Native Tribes of South-East Australia. L., 1904.
Huart C. Les saints des dérviches tourneurs. Récits traduits du persan. P., 1918. V. 1; 1922. V. 2.
Hubert H., Mauss M. Mélanges de l'Histoire des religions. 2e éd. P., 1929.
Hummel S. Geheimnische tibetischer Malereien // Lamaistische Studien. Leipzig, 1950. Bd. 2.

Ibn Batuta. Voyages... / Texte arabe, accompagné d'une trad. par C. Defremery et B.R. Sanguinetti. P., 1822. V. 4. [*Ibn Batuta.* The Travels of... A.D. 1325–1354 / Transl. C. Defremery and B.R. Sanguinetti. Cambridge, 1958.]
Itkonen T.I. Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den Finnischen Lappen. Helsinki, 1946 (= MSFO. V. 87).

Jakoby A. Zum Zerstückelung und Wiederbelebungswunder der indische Fakire // AfR. 1914. Bd. 17. S. 455–475.
Jakoby A. Der Baum mit der Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten // ZMR. 1928. Bd. 43. S. 78–85.
Jenness D. Prehistoric culture waves from Asia to America // ARBAE. 940 (1941). P. 383–396.
Jensen A.E., Niggemeyer H. Hainuwele: Volkserzählungen von der Molluken-Insel Ceram. Frankfurt am Main, 1939.
Jensen A.E. Die Drei Ströme. Leipzig, 1948.
Jeremias A. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. 2. Aufl. Berlin; Leipzig, 1929.
Jettmar K. Zur Herkunft der turkischen Völkerschaften // AfV. 1948. Bd. 3. S. 9–23.
Jettmar K. The Altai before the Turks // Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquites (Stockholm). 1951. P. 135–223.
Johelson V.I. The Korjak. Leiden; N.Y., 1905–1908. Part 1–2. (The Jesup North Pacific Expedition. V. 6.)
Jochelson V.I. The Yukaghir and Ykaghirinized Tungus. Leiden; N.Y., 1910–1924. Part 1–2 (= MAMNH. 9).
Jochelson V.I. The Yakut // AP. 1931. V. 33. № 2. P. 35–225.
Johnson F. Notes on Micmac shamanism // Primitive man. 1943. V. 16. P. 53–80.
Juynboll H.H. Religionen der Naturvölker Indonesiens // AfR. 1914. Bd. 17. S. 582–606.

Kagarow E. Der umgekeherte Schamanenbaum // AfR. 1929. Bd. 27. S. 183–185.
Kardiner A. The Individual and his Society. N.Y., 1939.
Karjalainen K.F. Die Religion der Jugra-Volkern. Helsinki, 1921–1927. Theil 1–3 (= FFC. 1927. V. 8. № 41; V. 11. № 44; V. 20. № 63).
Karsten R. The Civilization of the South American Indians. L., 1926.
Keith A.B. The Religion and The Phylosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, Mass., 1925. V. 1–2.
Kerenyi K. Le medécin divin. Bale, 1948.
Kerenyi K. Pythagoras und Orpheus. 3-d ed. Zürich, 1950 (= Albae Vigilae. 9).
Kirfel W. Die Kosmographie der Inder. Bonn; Leipzig, 1920.
Kittredge G.L. Witchkraft in Old and New England. Cambridge (MA), 1929.
Klaproth H.J. Description du Tibet // Journal asiatique. 1829. V. 4. P. 81–158, 241–234; 1830. V. 6. P. 161–246, 321–350.
Koch-Grünberg Th. Zum animismus der sudamerikanischen Indianern. Leyden, 1900 (= IAE. Bd. 13. Suppl.).
Koppers W. Unter Feurland-Indianern. Stuttgart, 1924.

Koppers W. Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker // WBKL. 1930. Bd. 1. S. 359–399 (a).
Koppers W. Die Frage der eventuellen alten Kulturbezeichungen zwischen sudlichsten Sudamerika und Sudostaustralien // Proceedings of the XXII I International Congres of Americanistes (N.Y., 1928). N.Y., 1930. P. 678–686 (b).
Koppers W. Tungusen und Miao // MAG. 1930. Bd. 60. S. 306–319 (c).
Koppers W. Pferdopfer und Pferdekult der Indogermanen // WBKL. 1936. Bd. 4. S. 279–411.
Koppers W. Probleme der indischen Religionsgeschichte // Anthropos. 1940–1941. Bd. 35–36. S. 761–814.
Koppers W. Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte // Belleten (Istambul). 1941. № 20. S. 481–525.
Koppers W. Monuments to the dead of the Bhils and other primitive tribes in Central India // Annali Lateranensi. 1942. V. 6. P. 117–206.
Koppers W. Die Bhil in Zentralindien. Wien, 1948.
Kopruluzade M.F. Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmanes // Memoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul. N.s. 1929. V. 1.
Korner Th. Das Zuruckrufen der Seele in Kuei-chou // Ethnos. 1938. Bd. 3. S. 108–112.
Kretschmar F. Hundestammvater und Kerberos. Stuttgart, 1938. Bd. 1–2.
Kroeber A.L. The Eskimo of Smith Sound // BAMNH. 1899. V. 12. P. 265–328.
Kroeber A.L. Handbook of the Indians of California // Bureau of American Ethnology. Bull. 1925. V. 78.
Kroeber A.L. A Karok Orpheus Mythus // JAF. 1946. V. 59. P. 13–19.
Kroeber A.L., Holt C. Masks and Moieties as a Culture Complex // JRAI. 1920. V. 50. P. 452–460.
Krohn K. Kalevalastudien. Theil V. Vainamoinen. Helsinki, 1928 (= FFC. № 75).
Kroll J. Die Himmelfahrt der Seele in der Antike. Köln, 1931.
Kroll J. Gott und Hölle. Leipzig, 1932.
Kruyt A.C. Het animisme in den Indischen Archipel. 's-Gravenhage, 1906.
Kruyt A.C. De Baree-sprekende Torandja's van Midden-Celebes. Batavia, 1912. V. 1–2.
Kruyt A.C. Indonesians // Encyclopedia of Religion and Ethics / Ed. by J. Hastings. N.Y., 1951. V. 7. P. 232–250.

Lagerkrantz E. Die Geheimsprachen der Lappen // JSFO. 1928. V. 42. № 2. P. 1–13.
Lalou M. Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie // RHR. 1949. V. 135. P. 42–48.
Lamotte E. Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nagarajuna // Mahaprajnaparamitasatra. Louvain, 1944. V. 1.
Lankenau H., von. Die Schamanen und des Schamanenwesens // Globus. 1872. V. 22. S. 278–283.
Lattimore O. Wulakai Tales from Manchuria // JAF. 1933. V. 46. P. 272–286.
Laufer B. Origin of the world shaman // AA. 1917. T. 19. № 3. P. 361–371.

Laufer B. Burkhan // JAOS. 1917. P. 390–395.
Laufer B. Sino Iranica // Field Museum. Anthropological Series (Chicago). 1919. V. 15. № 3. P. 572–576.
Laufer B. Use of human skulls and bones in Tibet // Field Museum of Natural History. Department of Anthropology. Chicago, 1923. № 10.
Laufer B. The prehistory of aviation // Field Museum, Anthropological Series (Chicago). 1928. V. 18. № 1. P. 19–43.
Laufer B. Columbus and Cathay, and the meaning of America to the orientalist // JAOS. 1931. V. 51. P. 87–103.
Laval H. Mangareva. L'histoire ancienne d'un peuple polynésien. Braine-le-Comte, Belgique; P., 1938.
Laviosa-Zambotti P. Les Origines et la diffusion de la civilisation / Préf. de M. Eliade; Trad. fr. par. J. Gouillard P., 1949.
Layard J.W. Shamanism. An analysis based on comparison with the flying tricksters of Malekula // JRAI. 1930. V. 60. P. 525–550 (a).
Layard J.W. Malekula. Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics // JRAI Journal of the Royal Anthropological Institut (London). 1930. V. 9. P. 501–524 (b).
Layard J.W. Stone Men of Malekula. L., 1942.
Lehmann W. Die Frage völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Sudsee und Amerika // Orientalistische Literaturzeitung. 1930. Bd. 33. S. 322–339.
Lehtisalo T. Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden // MSFO. 1927. V. 53.
Lehtisalo T. Beobachtungen über die Jodler // JSFO. 1936–1937. V. 68. № 2. P. 1–34.
Lehtisalo T. Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen // JSFO. Helsinki, 1937. Bd. 48, fasc. 3. P. 1–34.
Léroy O. La lévitation. P., 1928.
Léroy O. Les hommes salamandres. Sur l'incombustibilité du corps humain. P., 1931.
Lévi S. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. P., 1898.
Lévi S. Études des documents tokharien de la Mission Pélliot // Journal Asiatique. 1911. Mai-juin. P. 431–464.
Lévi S., Chavannes É. Les seize arhats protecteurs de la loi // Journal Asiatique. 1916. V. 8. P. 1–50, 189–304.
Levy G.R. The gate of Horn. A study of the religious conceptions of the Stone Age, and their influence upon european thought. L., 1948.
Levy I. La légende de Pythagore: de Grèce en Palestine. P., 1927.
Lévy-Bruhl L. La Mythologie primitive: Le monde mythique des Australiens et des Papous. P., 1936 [переизд.: 1963].
Lindgren E.J. Notes on the Reindeer Tungus of Manchuria // Journal of the Royal Central Asian Society. 1935. V. 22. P. 221–231.
Lindgren E.J. The shaman dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in Northwest Manchuria // Ingsskrift tillagnad Sven Hedin pa hans 70-arsdag. Stockholm, 1935. P. 365–378.
Lindquist S. Siddhi und Abhinna. Uppsala, 1935.
Liungman W. Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. Helsinki, 1937–1938. Bd. 1–2.

Loeb E.M. The Shaman of Niue // AA. 1924. V. 26. P. 393–402.
Loeb E.M. Pomo Folkways // UCPAE. 1926. V. 19. № 2. P. 149–404.
Loeb E.M. Shaman and seer // AA. 1929. V. 31. P. 60–84.
Loeb E.M. Tribal initiation and secret societies // UCPAAE. 1929. V. 25. № 3. P. 249–288.
Loeb E.M., Heine-Heldern R. Sumatra: Its history and people. Wien, 1935.
Lommel H. Bhriga im Jenseits // Paideuma. 1950. V. 4. P. 93–109.
Lopatin I.A. A shamanistic performance to regain the favour of the spirit // Anthropos. 1940–1941. Bd. 25–26. S. 352–355.
Lopatin I.A. A shamanismus performance for a sick boy // Anthropos. 1946–1949. Bd. 41–44. S. 365–368.
Lowie R.H. Primitive Religion. N.Y., 1924.
Lowie R.H. Notes on Shoshonean ethnography // AP. 1924. V. 20. Pt. 3. P. 183–314.
Lowie R.L. On the historical connection between certain Old World and New World beliefs // Congres International des Americanistes. XXI Session. 2-e partie tenu a Gotteborg en 1924. Gotteborg, 1925. P. 546–549.
Lowie R.H. Religious ideas and practices of the eurasiatic and North American Areas // Essays presented to C.G. Seligman. L., 1934. P. 183–188.
Lublinski I. Der Medizinmann bei den Naturvölkern Sudamerikas // ZfE. 1920–1921. Bd. 52–53. S. 234–263.
Luomala K. Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers. Honolulu, 1949 (= BM. № 198).

***M**acchioro V.* Zagreus. Studi intorno all'orfismo. Firenze, 1930.
Maddox J.L. The Medicine Man. A Sociological study of the character and evolution of shamanism. N.Y., 1923.
Malinowski B. Myth in primitive Psychology. L., 1926.
Malinowski B. La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanesie / Trad. fr. P., 1930.
Malinowski B. The Argonauts of the Pacific. L., 1932.
Malten L. Das Pferd im Totenglauben // Jahrbuch des Kaiserischen deutschen archaeologischen Instituts (Berlin). 1914. Bd. 29. S. 171–256.
Manker E. Die lappische Zaubertrommel. Teil I. Die Trommel als Denkmal materieler Kultur. Stokholm, 1938 (= Acta Lapponica. 1).
Marcel-Dubois C. Les instruments de musique de l'Inde ancienne. P., 1941.
Mariner W. An account of the natives of the Tongan Islands. L., 1817. Vol. 1.; Boston, 1820. V. 2.
Marshall J.H. The Karen, people of Burma. Colombo, 1922.
Marstrander C. Deux contes irlandais // Miscelania presented to Kuno Meyer. Halle, 1912. P. 371–486.
Martino E., de. Il mondo magico. Torino, 1948.
Maspero H. Légendes mythologiques dans le Chou king // Journal Asiatique. 1924. V. 204. P. 1–100.
Maspero H. La Chine antique. P., 1927.
Maspero H. Les religions chinoises. P., 1950. V. 1.

Massignon L. Éssai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. P., 1922.
Massignon L. Al Hallaj. Martyr mystique de l'Islam. P., 1922. V. 1.
Mauss M. L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiens. 1904. [То же в кн.: *Hubert H., Mauss M.* Mélanges... P. 131–187.]
McMagon A.R. The Karens of the Golden Chersones. L., 1876.
Meillet A. Le tokharien // Indogermanische Jahrbuch. 1914. Bd. 1. S. 1–19.
Meisen K. Die Sagen vom Wuttenden Heer und Wilden Jaeger. Munster, 1935.
Melnikow N. Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des Irkutskischen Gouvernements // Globus. 1899. V. 75.
Menasce P., de. Les Mystère et la religion de l'Iran // Eranos Jahrbuch (Zürich). 1944. J. 11. P. 167–186.
Métraux A. La Religion des Tupinamba et ses Rapports avec Celle des autres Tribus Tupi-Guarani. P., 1928.
Métraux A. Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans Amérique du Sud // Revista del Instituto de Etnología de la Universidad nacional de Tucumán. 1942. V. 2. P. 61–94 (a).
Métraux A. Le chamanisme araucan // Revista del Instituto de Etnología de la Universidad nacional de Tucumán. 1942. V. 2. № 10. P. 309–362 (b).
Métraux A. The social organisation of the Mojo and Manasi // Primitive man. 1943. V. 16. P. 1–30.
Métraux A. Le chamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale // Acta Americana (Mexico). 1944. V. 2. № 3–4. P. 197–219, 320–341.
Metraux A. Religion and Shamanisme // Handbook of South American Indians / Ed. by J.H. Steward. V. 5: The comparative ethnology of South American Indians. Washington, 1949. P. 588–599.
Meuli K. Maske // Handworterbuch des deutschen Aberglaubens / Ausg. von H. Bachtold. Berlin, 1933. Bd. 5. Kol. 1749.
Meuli K. Scythica // Hermes (Berlin). 1935. Bd. 70. H. 2. S. 121–176. [То же в кн.: *Meuli K.* Gesammelte Schriften. Basel, 1975. Bd. 2. S. 817–873.]
Meuli K. Schweizer Masken und Maskenbrauche. Zürich, 1943.
Meuli K. Griechische Opferbrauche // Phylobolya fur Peter von der Muhl. Basel, 1946. S. 185–288.
Mikhailovski V.M. Shamanism in Siberia and European Rusia // JRAI. 1894–1895. V. 24. P. 62–100, 126–158. [Ср.: *Михайловский В.М.* Шаманство (сравнительно-этнографический очерк) // Изв. Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те. Труды этнограф. отд. 1892. Т. 25 (13). Вып. 1. С. 1–115.]
Mironov N.D., Shirokogorov S.M. Sramana-Shaman – etymology of the word "Shaman" // JRAS, North-China Branch (Shanghai). 1924. V. 55. P. 110–130.
Modi J.J. Tibetan disposal of the Dead // Memorial Papers. Bombay, 1922.
Moerenhout J.A. Voyages aux iles du Grand Ocean. P., 1837.
Mogk E. Germanische Mythologie. Strassburg, 1898.
Montandon G. Traité d'Ethnologie Culturelle. P., 1934.
Mooney J. The Ghost Dance Religion and the Sioux outbreak of 1890 // ARBAE. 1896. 14. Pt. 2. P. 641–1136.

Moss R. The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago. Oxford, 1925.
Muller F.M. Egyptian Mythology. Boston, 1918.
Munkaczi B. «Pilz» und «Rausch» // Keleti Szemle (Budapest). 1907. Bd. 8. P. 343–344.
Munsterberger W. Ethnologische Studien an Indonesischen Schopfungsmythen. Ein Beitrag zur Kultur-Analyse Sudostasiens. Haag, 1939.
Murray M.A. The God of the Witches. L., 1934.
Mus P. Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes. Hanoï, 1935. V. 1–2.
Muster W. Der Schamanismus bei den Etruskern // Frügeschichte und Sprachwissenschaft. 1948. Bd. 1. S. 60–77.

Nadel S.F. A Study of shamanism in the Nuba Mountains // JRAI. 1946. V. 76. P. 25–37.
Nebesky-Wojkowitz R., von. Die tibetische Bon-Religion // Archiv für Völkerkunde (Wien). 1947. Bd. 2. S. 26–68.
Negelein J., von. Seele als Vogel // Globus. 1903. V. 79. P. 357–361, 381–384.
Nehring A. Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat // WBKL. 1936. Bd. 4. S. 7–229.
Nelson E.W. The Eskimo about Bering Strait // ARBAE, 1896–1897. 1899. 18. Part 1. P. 19–518.
Nemeth J. Ueber den Ursprung des Wortes schaman und einige Bemerkungen zur turkisch-mongolischen Lautgeschichte // Keleti Szemle (Budapest). 1913–1914. Bd. 14. P. 240–249.
Newbold T.J. Political and Statistical Account of the British Settlements of Malacca. L., 1839. V. 1–2.
Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. München, 1941. Bd. 1.
Niordaze G. Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern. Stuttgart, 1925.
Nordenskiold E. Origin of the Indian Civilisation in South America. Göteborg, 1931 (= Comparative ethnographical studies. V. 9).
Numazawa F.K. Die Weltanfange in der japanischen Mythologie. Luzern; P., 1946.
Nyberg H.S. Questions de cosmogonie et cosmologie mazdéennes. II // Journal Asiatique. 1931. V. 219. Juillet–sept. P. 1–134.
Nyberg H.S. Die Religionen des Alten Iran / Übers. in deutsch von H.H. Schaeder. Leipzig, 1938.

Oesterreich T.K. Les Possédés / Trad. fr. P., 1927.
Ohlmarks A. Studien zum Problem des Schamanismus. Lund; Kobenhavn, 1939.
Ohlmarks A. Arktischer Schamanismus und altnordischer Seidr // Congres International des sciences Anthropologiques et ethnologiques. Kobenhavn, 1939. S. 171–180.
Oldenberg H. Die Religion des Veda. 2. Aufl. 1917.
Olsen M. Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne // RHR. 1935. V. 111. P. 177–221; V. 112. P. 5–49.

Opler M.E. The creative role of shamanism in Mescalero Apache Mythology // JAF. 1946. V. 59. P. 268–281.
Opler M.E. Notes on Chiricahua Apache Culture. 1. A supernatural power and the shaman // Primitive man. 1947. V. 20. P. 1–14.
O'Rahilly Th.F. Early Irish History and Mythology. Dublin, 1946.

Palacios M.A. La escatologia musulmana en la Divina Comedia. 2 ed. Madrid; Granada, 1943.
Pallas P.S. Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches. SPb., 1771–1776. Bd. 1–3. [Ср.: *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи... [Пер. с нем.] СПб., 1773–1778. Ч. 1–3.]
Pander E. Das lamaistische Pantheon // ZfE. 1889. Bd. 21. S. 44–78.
Park W.Z. Paviotso shamanism // AA. 1934. V. 336. P. 98–113.
Park W.Z. Shamanism in Western North America. A Study of cultural relationships. Evanston; Chicago, 1938.
Parker L.C. The Euahlayi Tribe. L., 1905.
Parrot A. Ziqqurats et Tour de Babel. P., 1949.
Parsons E.C. Pueblo Indian Religion. Chicago, 1939. V. 1–2.
Partanen J. A description of the Buriat Shamanism // JSFO. 1941–1942. V. 51. P. 1–34.
Pârvan V. Getica. O protoistorie a Daciei. Bucureşti, 1926.
Paul O. Zur Geschichte der iranischen Religionen // AfR. 1940. Bd. 36. S. 215–234.
Pelliot P. Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois // Journal Asiatique. 1913. Mars–avril. P. 451–469.
Pelliot P. Rec.: Koppers W. Der Hund... 1930 // T'oung Pao. 1931. V. 28. P. 463–470.
Pelliot P. Tangrim > tarim // T'oung Pao. 1944. V. 37. P. 165–185.
Perham J. Manangism // Journal of the Straits Branch of Asiatic Society. 1887. № 19.
Pering B. Die geflügelte Scheibe // Archiv für Orientforschung. 1935. Bd. 8. S. 281–296.
Perry W.J. Megalithic Culture of Indonesia. Manchester, 1918.
Perry W.J. The Children of the Sun. 2-nd ed. L., 1926.
Perry W.J. The Primordial Ocean. L., 1935.
Pestalozza U. Il manicheismo presso i Turchi ed orientali // Reale Instituto Lombardo di Scienze e Letterre. Rendiconti. 1934. V. 67. P. 417–497.
Petrullo V. The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela. Washington, 1939 (= Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology. Bulletin 123. AP. № 11).
Pettazzoni R. Dio. Roma, 1922. V. 1.
Pettazzoni R. I Misteri. Bologna, 1924.
Pettazzoni R. The Chain of Arrows: The diffusion of a mythical motive // Folk-Lore. 1924. V. 35. P. 151–165. (То же в кн.: *Pettazzoni R.* Saggi... 1946. P. 63–79.)
Pettazzoni R. Mitologia Giaponese. Bologna, 1929.

Pettazonni R. Saggi di storia delle Religioni e di Mitologia. Roma, 1946.
Pettazzoni R. Miti e legende. I. Africa, Australia. Torino, 1948.
Pettazzoni R. Io and Rangi // Pro regno, pro Sanctuario. Hommage à Van der Leeuw. Nijkerk, 1950. P. 359–364.
Pilsudski B. Der Schamanismus bei den Ainu-Stammen von Sachalin // Globus. 1909. V. 45. P. 72–78.
Pippidi D.M. Recherche sur le culte imperial. Bucarest, 1939.
Pippidi D.M. Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos // Studi et materiali di Storia della religioni. 1947–1948. V. 20. P. 77–103.
Popov A. Consecration ritual for a blaksmith novice among the Yakuts // JAF. 1933. V. 46. P. 257–271.
Poppe N.N. Zum Khalkhamongolischen Heldenepos // Asia Major (Leipzig). 1930. V. 5. P. 183–213.
Pozdnejev A. Dhyana und Samadhi im Mongolischen Lamaismus // Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete. Hanover, 1928. Bd. 23.
Priklonskij V.L. Das Schamanenthum der Jakuten // Mitt. der Wiener Anthropologische Geselschaft. 1888. Bd. 18. S. 165–182. (См.: *Приклонский В.Л.* О шаманстве... 1886.)
Propp V.I. Le radichi storiche dei racconti di fate. Torino, 1949. [Рус. изд.: *Пропп В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946; переизд.: М.: 1969.]
Przyluski J. Les sept terrases de Barabudur // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1936. July. P. 251–256.
Pulver M. Die Lichterfahrung im Johannes-Evangelium, im Corpus Hermeticum, in der Gnosis und in der Ostkirche // Eranos–Jahrbuch (Zürich). 1943 (1944). Bd. 10. S. 253–296.

Quigstad J. Lappische Heilkunde. Oslo, 1932.

Radcliff-Brown A.R. The Andaman Islanders. Cambridge, 1922.
Radin P. La religion primitive / Trad. A. Metraux. P., 1941.
Radin P. The Road of Life and Death. A ritual drama of the American Indians. N.Y., 1945.
Radlov W. Proben der Volksliteratur der turkischen Stamme Sud-Sibiriens. SPb., 1870. Th. 3. [Парал. титул: *Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен. СПб., 1870. Ч. 3.]
Radlov W. Aus Siberien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten. Leipzig, 1884. Bd. 1–2. [См.: *Радлов В.В.* Из Сибири / Предисл. С.И. Вайнштейна. М., 1989.]
Raingeard P. Hermès psychagogue. Essai sur le origines du culte d'Hermès. P., 1935.
Ramstedt G.J. Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen // JSFO. 1922–1923. V. 38. P. 1–34.
Ramstedt G.J. The relation of altaic languages to other language groups // JSFO. 1946–1947. V. 53. № 1. P. 15–26.

Räsänen M. Regenbogen – Himmelsbrücke // Studia Orientalia (Helsinki). 1947. V. 14. № 1. (11 c.).
Rasmussen K. Die Thulefahrt. Frankfurt am Main, 1926.
Rasmussen K. Across arctic America. Kobenhavn, 1927.
Rasmussen K. Intellectual Culture of the Iglulic Eskimos. Kobenhavn, 1929 (= Report on the 5th Thule Expedition, 1921–1924. V. 7. Part 1).
Rasmussen K. The Netsilik Eskimos. Social life and spiritual culture. Kobenhavn, 1931 (= Report of the 5th Thule Expedition 1921–1924. V. 13. Part 1–2).
Rasmussen K. Intellectual Culture of the Copper Eskimos. Kobenhavn, 1932 (= Report of the 5th Thule Expedition, 1921–1924. V. 9).
Reagan A.B. Notes on the Indians of the Fort Apache region // AP. V. 31. Pt. 5.
Reinhold-Muller F.G. Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus // Anthropos. 1927. Bd. 22. S. 956–991.
Renel Ch. L'Arc-en-Ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité // RHR. 1902. T. 46. P. 58–80.
Richthofen B., von. Zur Frage der archaeologishen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens // Anthropos. 1932. Bd. 27. S. 123–151.
Riesenfeld A. The megalithic culture of Melanesia. Leyden, 1950.
Risley H.H. The tribes and Castes of Bengal. Calcutta, 1891. V. 2.
Rivet P. Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique // Anthropos. 1925. Bd. 20. S. 51–54 (a).
Rivet P. Les Australiens en Amérique // Bulletin de la Société de Linguistique de P., 1925. T. 26. P. 23–65 (b).
Rivet P. Les Malayo-Polynesiens en Amerique // JSA N.s. (Paris). 1926. V. 18. P. 141–278.
Rivet P. Los origenes del hombre americano. Mejico, 1943.
Rock J.-F. Studies in Na-khi literature: I. The birth and origin of Dto-mba Shi-lo, the founder of the Mo-so shamanism, according to Mo-so manuscripts // Artibus Asiae. 1937. V. 7. P. 5–87. (a) [То же в изд.: Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. 1937. V. 37. P. 1–39.]
Rock J.-F. Studies in Na-khi literature: II. The Na-khi ha zhi pi or the road the gods decide // Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient. 1937. V. 37. P. 40–119. (b)
Rock J.-F. The ancient Na-khi kingdom of Southwest China. Harvard, 1947. V. 1–2 (= Harvard-Yenchin Institute Monograpf Series. V. 9).
Rock J.-F. The Muan bpo ceremony or the sacrifice to heaven as practiced by Na-khi // Monumenta Serica (Peiping). 1948. V. 13. P. 1–160.
Rockhill W.W. On the use of skulls in Lamaist ceremonies // Proceedings of the American Oriental Society. 1888. P. 24–31.
Rockhill W.W. The Land of the Lamas. L., 1891.
Rodrigues R. Guillatunes, costumbres y creencias araucanas // Anales de la Universidad de Chile (Santiago de Chile). 1910. T. 127. P. 151–177.
Rohdé E. Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyances à l'immortalité / Trad. fr. P., 1928.
Roheim G. The Eternal Ones of the Dream. N.Y., 1945.
Rosales D., de. Historia general del Regno de Chile. Valparaiso, 1877. T. 1.

Rosenberg F. On Wine and Feasts in the Iranian National Epic / Trad. du russ. par L. Bogdanov // Journal of Cama oriental Institute (Bombay). 1931. № 19.
Rosetti A. Colindele românilor. Bucureşti, 1920.
Roth H.L. Natives of Sarawak and British North Borneo. L., 1896. V. 1–2.
Roth W.E. An inquiry into the animism and folklore of the Guiana-Indians // Anual Report of the Bureau of American Ethnology. 1908–1909. Washington, 1915. Bul. 30. P. 103–386.
Rousselle E. Die Typen der Meditation in China // Chinesisch-deutscher Almanach für das Jahr 1932.
Rowland B., Jr. Studies in the Buddist Art of Bamiyan: The Boddhisattva of Group E // Art and Thought. L., 1947. P. 45–50.
Ruben W. Eisenschmiede und Dämonen in Indien // IAE. 1939. Bd. 37. Suppl. P. 168–244.
Ruben W. Schamanismus in alten Indien // Acta Orientalia. 1939. V. 17. S. 164–205.
Runeberg A. Witches, Demons and fertility magic. Helsingfors, 1947.
Russu I.I. Religia Geto-Dacilor // Anuarul Institutului de Studii Clasice (Cluj). 1947. V. 5. P. 61–137.

Saintyves P. Les Contes de Perrault. P., 1923.
Sandschejew G. Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten / Übersetz. von R. Augustin // Anthropos. 1927. Bd. 22. H. 3/4. S. 576–613, H. 5/6. 933–955; 1928. Bd. 23. H. 3/4. S. 538–560, H. 5/6. S. 967–986.
Sauvageot A. Eskimo et Ouralen // JSA N.s. 1924. T. 16. P. 279–316.
Saxl F. Mithras: Typengeschichtliche Untersuhungen. Berlin, 1931.
Schaefner A. Origine des instruments de musique. P., 1939.
Schärer H. Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo // Culturel Indie. 1942. V. 4. Janv.–avr. S. 73–81.
Schärer H. Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Leiden, 1946.
Schebesta P. Jenseitsglaube der Semang auf Malakka // Festschrift W. Schmidt. Wien, 1928. S. 635–644.
Schebesta P. Les Pygmées / Trad. fr. P., 1940.
Schmidt W. Grundlinien einer Vergleichund der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker // Denkschrift der K. Akademie der Wissenschaften (Wien). 1910. Bd. 53. S. 1–142.
Schmidt W. Kulturkreise und Kulturschichte in Süd-Amerika // ZfE. 1913. Bd. 45. S. 1014–1124.
Schmidt W. Die Kulturhistorische Methode und die nord-amerikanische Ethnologie // Anthropos. 1920. Bd. 14–15. S. 546–563.
Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. Münster, 1926–1956. Bd. 11–12. (1926, Bd. 1; 1931. Bd. 3; 1935. Bd. 6; Bd. 7; Freiburg, 1949. Bd. 9; 1954. Bd. 11).
Schmidt W. Rec.: Dixon R.B. The Building of cultures. N.Y., 1913 // Anthropos. 1929. V. 24. P. 695–699.
Schmidt W. Handbuch der Kulturhistorischen Methode der Ethnologie. Münster, 1937. [Пер. на ит.: Manuale di metodologia etnologica. Milano, 1949.]

Schmidt W. Der heilige Mittelpfahl des Hauses // Anthropos. 1940–1941. Bd. 35–36. S. 966–969.

Schmidt W. Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezuchter Völkern // Ethnos. 1942. Bd. 7. S. 127–148.

Schoolcraft H.R. Historical and statistical information respecting the history, conditions and prospects of the Indian tribes of the United States. Philadelphia, 1851–1857. V. 1–6.

Schurtz H. Alterklassen und Männerbunde. Berlin, 1902.

Seler E. Zauberei im alten Mexico // *Seler E.* Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprachen- und Alterthumskunde. Berlin, 1904. Bd. 2. [То же: Globus. 1900. V. 78, № 6. S. 89–91.]

Seligman C.G. The Melanesian of British New Guinea. Cambridge, 1910.

Shimkin B.D. A sketch of the Ket, or Yenissei Ostyak // Ethnos. 1939. V. 24. P. 147–176.

Shirokogorov S.M. General Theory of shamanism among the Tungus // JRAS, North-China Branch (Shanghai). 1923. V. 54. P. 246–249.

Shirokogorov S.M. Northern Tungus Migration in the Far East // Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society 1926. V. 57. P. 123–183.

Shirokogorov S.M. Psychomental complex of the Northern Tungus. Shanghai; L., 1935. (a)

Shirokogorov S.M. Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen // Baessler-Archiv. 1935. V. 18. Part 2. P. 41–96. (b) [См.: *Широкогоров С.М.* Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Уч. зап. ист.-филол. ф-та Дальневосточного ун-та. (Владивосток) 1919. Вып. 1. С. 53–108.]

Sieroszewski W. Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes // RHR. 1902. T. 46. P. 204–235, 299–338. [Ср.: *Серошевский В.Л.* Якуты. СПб., 1896. Т. 1; 2-е изд.: 1993.]

Sinor D. Ouralo-altaique-indo-européen // T'oung Pao. 1944. V. 37. P. 226–244.

Skeat W.W. Malay Magic. L., 1900.

Skeat W.W., Blagden C.O. Pagan Races of the Malay Peninsula. L., 1906. V. 1–2.

Slawik A. Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen // WBKL. 1936. Bd. 4. S. 675–764.

Soderblom N. La vie future d'après le mazdeisme. P., 1901.

Speiser F. Melanesien und Indonesien // ZfE. 1939. Bd. 71. H. 6.

Spencer B., Gillen F.J. The Native Tribes of Central Australia. L., 1899.

Spencer B., Gillen F.J. The Arunta. A Study of a Stone Age People. L., 1927. V. 1–2.

Spencer B., Gillen F.J. The Northern Tribes of Central Australia. L., 1904.

Spier L. Klamath ethnography // UCPAAE. 1930. V. 27.

Spier L. Yuman tribes of the Gila River. Chicago, 1933.

Spier L. The Prophet Dance of the Northwest and its derivatives: The Source of the Ghost Dance. New Haven, 1935 (= General Series in Anthropology. № 1).

Stefansson V. The Mackenzie Eskimo // AP. 1919. V. 14. Pt. 1.

Stein R. Leao-Tche // T'oung-Pao. 1940. T. 35. P. 1–154.

Steinen K., von. Unter der Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin, 1894.
Steiner F.B. Skinboats and the Yakut «xayik» // Ethnos. 1939. V. 4. P. 177–183.
Steinmann A. Das kultische Schiff in Indonesien // Jahrbuch für Prahistorische und Ethnographische Kunst. 1939–1940. Bd. 13–14. S. 149–205.
Steinmann A. Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo // Jahrbuch des Historischen Museum in Bern. 1942. Bd. 22.
Sternberg L. Divine Élection in primitive religion // Congrès International des Américanistes. Compte rendu de la XXI session tenu a Göteborg en 1924. Göteborg, 1925. P. 2. P. 472–512. [Ср.: *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1; *Он же.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 143–160.]
Sternberg L. Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Volklor-Studie // AfR. 1930. Bd. 28. S. 125–153. [*Штернберг Л.Я.* Культ орла у сибирских народов // СМАЭ. 1925. Т. 5. Вып. 2. С. 724–740.]
Sternberg L. Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus // ZMR. 1935. Bd. 50. S. 229–252, 261–274.
Stevenson M.C. The Zuni Indians, their mythology, esoteric fraternities and ceremonies // ARBAE. 1901–1902 (1904). 23. P. 1–634.
Stewart C.S. A visit to the South Seas. N.Y., 1831.
Steward J.H. (Ed.). Handbook of American Indians. Washington, 1907–1910. V. 1–2 (North of Mexico); 1949. V. 5.
Stieda L. Das Schamanenthum unter den Burjaten // Globus. 1887. V. 52. P. 250–290.
Stirling M.W. Jivaro Shamanism // Proceedings of the American Philosophical Society. 1933. V. 72. P. 137–145.
Stromback D. Seidh. Textstudier i nordisk religionshistoria. Stockholm; Kopenhawn, 1935.
Summers M. The werewolf. L., 1933.
Sumner W.G. The Yakuts. Abridged from the russian of Sieroszewski // JRAI. 1901. V. 31. P. 65–101.
Swanton J. Social Conditions, Beliefs, and Linguistic Relationship of the Tlingit Indians // ARBAE. 1908. V. 26. P. 391–486.
Swanton J. Shamans and Priests // Handbook of American Indians / Ed. by J.H. Steward // Bulletin of the Bureau of American Ethnology. Washington, 1910. V. 2. P. 522–524.
Sydow C.W., von. Tors færd till Utgert I. Tor bockslaktning // Danske Studier. 1910. V. 7. P. 65–105, 145–182.

Talgren A.M. The cooper idols from Galish and their relatives // Studia Orientalia (Helsinki). 1925. V. 1. P. 312–341.
Tawney C.H., Penzer N.M. (Ed.). The Ocean of Story being C.H. Tawney's translation of Somadeva's Katha Sarit Sagara (or Ocean of Streams of Story) now edited with Introduction, fresh explanatory notes and terminal essay by N.M. Penzer. L., 1923–1928. V. 1–10. [Переизд.: Dehli; Patna; Varanasi, 1968.]

Tcheng-Tsu Shang. Der Shamanismus in China. Hamburg, 1934.
Tegnaeus H. Le Heros Civilisateur. Uppsala, 1950.
Te Rangi Hiroa (*Buck P.H.*). Ethnology of Mangareva. Honolulu, 1938 (= BM. № 157).
Teit J. The Thompson Indians of British Columbia // MAMNH. V. 2: The Jesup North Pacific Expedition. 1898–1900. V. 1. P. 163–442.
Teit J. The Lillooet Indians. Leyden; N.Y., 1906 (= The Jesup North Pacific Expedition. V. 2. MAMNH. V. 4. P. 193–300).
Thalbitzer W. The heathen Priests of East Greenland (aangakut) // XVI Internationalen Amerikanisten-Kongresses, 1908. Wien; Leipzig, 1910. T. 2. P. 447–464.
Thalbitzer W. Parallels within the culture of the arctic peoples // Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas. Rio de Janeiro, 1924. V. 1. P. 283–287.
Thalbitzer W. Cultic games and Festivals in Greenland // XXI Congres des Americanistes. Gotteberg, 1924. P. 236–255.
Thalbitzer W. Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie // JSA. N.s. 1930. V. 22. P. 73–106.
Tegnaeus H. Le Héros Civilisateur. Uppsala, 1950.
Thompson S. Motif-Index of Folk-Literature. Helsinki, 1933. V. 1–3.
Thomson B. The Figians. L., 1908.
Thorndike L. A History of Magic and Experimental Science. L., 1923.
Thurn I. Among the Indians of Guiana. L., 1883.
Toivonen Y.N. Le gros chêne des chants populaires finnois // JSFO. 1946–1947. V. 53. P. 37–77.
Tucci G. Some gloses upon the Guhyasamaya // Mélange chinois et boudistique. Bruxelles, 1935. V. 3. P. 339–353.
Tucci G. Teoria and pratica del mandala. Roma, 1949. [Англ. изд.: *Tucci G.* The Theory and Practice of the Mandala. L., 1961.]
Tucci G. Tibetian Painted Scrolls. Roma, 1949. V. 1–2.

Van der Leeuw G. La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion. P., 1948.
Van Durme J. Notes sur le lamaisme // Mélanges chinois et boudiques. Bruxelles, 1932. V. 1. P. 263–319.
Van Gennep A. Mythes et légendes d'Australie. P., 1905.
Van Gennep A. Les rites de passage. P., 1909. [Англ. изд.: *Van Gennep A.* Rites of Passage. L., 1960.]
Van Gennep A. Le cheval-jupon // Cahiers d'Ethnography folklorique (Paris). 1945. № 1.
Vandier J. La religion egyptienne. P., 1944.
Vannicelli L. La religione dei Lolo. Milano, 1944.
Volhardt E. Kanibalismus. Stuttgart, 1939.
Vries J., de. Altgermanische Religionsgeschichte. Bd. 1–2. Berlin; Leipzig, 1937. [Переизд.: 1956–1957; 1970.]

Walleser J. Religiose Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Sudsee // Antropos. 1913. V. 8. P. 607–629.
Warneck J. Die Religion der Batak. Ein Paradigma für animistische Religionen aus Indischen Archipels. Leipzig, 1909.
Webster H. Primitive Secret Societes: a study in early politics and religion. N.Y., 1908. [2-е изд.: 1932; Пер. на ит.: Bologna, 1920.]
Webster H. Taboo. A sociological study. Stanford (CA), 1942.
Webster H. Magic. A sociological study. Stanford (CA), 1948.
Wehrli H.J. Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma. Leiden, 1904 (= IAE. Bd. 16. Suppl.).
Weinberger-Goebel K. Melanesische Jenseitsgedanken // WBKL. 1943. Bd. 5. S. 95–124.
Weiser-Aall L. Hexe // Handworterbuch der deutschen Aberglauben / Ausg. von H. Bächtold. Berlin, 1932. Bd. 3.
Wensinck A.J. The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916.
Wensinck A.J. Tree and Bird as cosmological symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921.
Weill R. Le Champ des Roseaux et le Champs des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale. P., 1936.
Werner A. African Mythology. Boston, 1925.
Weyer E.M., Jr. Eskimos. Their environment and Folkways. New Haven, 1932.
White C.M.N. Witchcraft, Diviniation and Magic among the Balovale Tribes // Africa. 1948. V. 18. P. 81–104.
Whitehead G. In the Nicobar Islands. L., 1924.
Widengren G. Hochgottglaube im Alten Iran. Uppsala; Leipzig, 1938.
Widengren G. The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book. Uppsala, 1950.
Wieschoff H. Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen. Stuttgart, 1933.
Wikander S. Die arishe Männerbund. Lund, 1938.
Wikander S. Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte. Uppsala; Leipzig. 1941. Bd. 1.
Wilke G. Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vogel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. 1922. Bd. 14. S. 73–99.
Wilhelm R. Chinesische Volksmärchen / Übers. von ... R.Wilhelm. Jena, 1927.
Wilken G.A. Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel. 's-Gravenhage, 1887 (= Bijdragen tot de Taal, Land en Volkenkunde Indie. 1887. P. 427–497). [См.: *Wilken G.A.* De Verspreide Geschriften. 's-Gravenhage, 1912. Bd. 1–3.]
Williamson R.W. Religion and Social Organisation in Central Polynesia / Ed. by Rahlf Piddington. Cambridge, 1937.
Williamson R.W. Essays in Polynesian ethnology / Ed. by R. Piddington. Cambridge, 1939.
Winstedt R.O. Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the evolution of Malay Magic. L., 1925.

Winstedt R.O. Indian influence in the Malay world // JRAS. 1944. P. 186–196.
Winstedt R.O. Kingship and enthronement in Malaya // JRAS. 1945. P. 134–145.
Wirtz P. Die Marind-anim von Hollandish Sud-Neu-Guinea. Hamburg, 1922. Bd. 1. T. 1–2; 1925. Bd. 2. T. 3–4.
Wirtz P. Exorcismus und Heilkunde auf Ceylon. Bern, 1941.
Winstedt R.O. Kingship and enthronement in Malaya // JRAS. 1945. P. 134–145.
Wissler C. The American Indians. N.Y., 1922.
Wissler C. General discussion of Shaman and Dancing Societes // AP. 1916. V. 11. P. 853–876.
Wolfram R. Robin Hood und Hobby Horse // Wiener prahistorische Zeitschrift. 1932. Bd. 19. S. 357–374.
Wolters P. Der geflugelte Seher // Sitz.-Berichte Akademie München. 1928. Bd. 1. S. 10–25.
Wright A.F. Fo-T'u-Teng. A Biography // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1948. V. 11. P. 321–370.
Wüst W. Bestand die zoroastrische Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und schamanisierenden Rinderhirten der Steppe? // AfR. 1940. Bd. 36. S. 234–249.
Van Wylick C. Besattungsbrauchs und Jenseitsglaube auf Celebes. 's-Gravenhage, 1941.

Yasser J. Musical moments in the shamanistic rites of the Siberian pagan tribes // Pro Musica Quarterly (N.Y.). 1926. March-June. P. 4–15.
Yule H. (Trad.). The Book of Ser Marco Polo / Ed. by H. Cordier. L., 1921. V. 1–2.

Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken // IAE. 1928. Bd. 29. Hf. 4–6. S. 83–98.
Zemmrich J. Toteninseln und Verwandte geographische Mythen // IAE. 1891. Bd. 4. S. 217–244.
Zimmer H. The king and the corpse. N.Y., 1948.
Zoete B., Spies W. Dance and Drama in Bali. L., 1938.

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ

ЗПОРГО	Зап. Приамурского отделения Русского географического общества (Хабаровск)
ЗРГО	Зап. Русского географического общества (СПб.)
ИВСОРГО	Изв. Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества (Иркутск)
Сб. МАЭ	Сб. Музея антропологии и этнографии (Л.)
ТИЭ	Труды Института антропологии и этнографии АН СССР (М.; Л.)
AA	American Anthropologist
AfR	Archiv für Religionswissenschaft
AfV	Archiv für Völkerkunde (Wien)
AP	Anthropological Papers of the American Museum of Natural History (Chicago)
ARBAE	Annual Report of the Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology (Washington)
BAMNH	Bulletin of the American Museum of Natural History (Chicago)
BM	Bernice P. Bishop Museum Bulletin
FFC	Folklor. Fellow Communications (Helsinki)
IAE	International Archiv fur Ethnography (Leiden)
JAF	Journal of American Folklore
JAOS	Journal of American Orient Society
JPS	The Journal of the Polynesian Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain (London)
JRIA	Journal of the Royal Anthropological Institute (London)
JSA	Journal de la Société de Américanistes (Paris)
JSFO	Journal de la Société Finno-Ougriénne (Helsinki)
MAAA	Memoirs of the American Anthropological Association
MAG	Mitteilungen der Anthropologischen Geselschaft (Wien)
MAGZ	Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Zitzungsberichte (Wien)
MAMH	Memoires of the American Museum of Natural History (Chicago)
MGV	Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde
MSFO	Mémoires de la Société Finno-Ougriénne (Helsinki)

RHR	Revue de l'Histoire des Religions (Paris)
UCPAAE	University of California Publications in American Archaeology and Ethnology (Berkeley)
WBKL	Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistic (Salzburg; Leipzig)
ZfE	Zeitschrift für Etnologie (Berlin)
ZMR	Zeitschrift für Missionkunde und Religionwissenschaft

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНОНИМОВ

Австралийцы-аборигены (*австралийцы*), коренное население Австралии; по разным классификациям насчитывается от 200 до 500 австралийских языков, которые делятся на 26 семей. *Ср.* Арунта, Бинбинга, Варрамунга, Вотьобалук, Дьяру, Йун, Маунг, Мара, Унгариньин, Унматйера 76, 77–79, 81, 103, 136, 138, 272, *400*, *401*, *408*

Аизи, *см.* Кру

Айны (*айно*, *айну*), потомки древних обитателей Японии, ныне проживают в нескольких деревнях на о-ва Хоккайдо; ок. 20 тыс. чел. (на 1970 г.) 101, 224, *395*, *405*, *419*

Айова (букв. «спинной мозг», также *неперсе* (фр.) «пронзенные (проткнутые) носы», самоназв. *паходже* «покрытые снегом»), индейский народ группы *сиу*; ок. 1800 чел. ныне проживают в резервациях в шт. Оклахома и Канзас (США). *Ср.* Сахаптины 58

Акани, *см.* Нанайцы

Акала (акваала), носители говора акала диалекта чоль майа-юкатекского языка, обитают в Южной Калифорнии (Мексика) 120

Акха, *см.* Качин

Алабама (алибаму), одна из групп индейцев, относящихся к верхним *крики* (шт. Алабама, США) 258, 259

Аланы, *см.* Сарматы

Алгонкины («союзники» на яз. малеситов или *алгоо микинг* «где ловят острогой рыбу» на яз. микмаков), группа индейских народов, расселившихся до IX в. до н. э. из южного района Великих озер. К началу XIX в. среди них различались племена северо-восточных охотников и рыболовов (*кри*, *малеситы*, *микмаки*, *монтанье-наскапи*), к которым примыкали рыболовы и собиратели о-ва Ньюфаундленд (*беотуки*), приатлантические земледельцы, рыболовы и собиратели (*вампаноа*, *ваппингеры*, *вирджинские алгонкины*, *делавары*, *массачусеты*, *могикане*, *монтауки*, *мохеганы*, *нантикоки*, *наррангансены*, *наусеты*, *ниплмуки*, *пеннакуки*, *покамтуки*, *пикоты* и др.), центральные (собственно *алгонкины*, *иллинойс*, *оджибве*, *оттава*, *кикапу*, *майами*, *меномини*, *написсинг*, *потаватоми*, *саук*, *шауни*, *фокс*) и западные или степные алгонкины, перешедшие к коневодству и верховой охоте на бизонов (*арапахо*, ацина, *степные кри*, *степные оджибве*, *чейены*, *черноногие*). В резервациях США и Канады алгонкинов насчитывалось к 1970 г. ок. 200 тыс. чел. Собственно *алгон-*

кины, ок. 2500 чел., проживают в пров. Квебек и Онтарио (Канада) 224, 265, 274, *409*, *423*, *424*

Алгоо микинг, *см.* Алгонкины

Алеуты, коренное население Алеутских о-вов юго-запада Аляски (США – 6 тыс. чел.) и Командорских о-вов (Россия – 550 чел.) *411*, *422*

Алибаму, *см.* Алабама

Алтайцы (самоназв. *алтай-кижи* «человек Алтая», уст. *алтайские тюрки*, *ойроты*, окказ. *алтае-саянские тюрки*), коренное население Республики Алтай, Алтайского края, Кемеровской обл. (РФ – 70,8 тыс. чел. на 1989 г.), разрозненные группы проживают в республиках Средней Азии. Северные алтайцы (уст. *черневые татары*) включают следующие этнические группы: *кумандинцы* (*ср.* течение р. Бия), *лебединцы* или *челканцы* (басс. р. Лебедь), *тубулары* (левобережье р. Бия и сев.-зап. побережье Телецкого оз.). К южным алтайцам (уст. *алтайские*, *белые*, *бийские*, *горные*, *порубежные калмыки*) относятся этнические группы *алтай-кижи*, *теленгиты*, *телесы*, *телеуты* (бассейн р. Катунь и ее притоки) 39, 56, 57, 106, 107, 111, 127, 144, 149, 150, 151, 159, 161, 162, 167, 172, 179, 183, 184, 186, 197, 223, 224, 227, 233–235, 268, 316, 325, *390*, *392*, *393*, *406*, *409*, *411*, *413*, *420*

Амазонские племена, *ср.* Кобено, Макузи, Шипибо 58, 64, 385, *401*

Амазулу, *ср.* Зулу 83, *482*

Амауака (самоназв. *хуни куи* «настоящие люди»), индейский народ группы *пано*, обитает на северо-востоке Перу и в сопредельных районах Бразилии (ок. 4 тыс. чел.) 103

Амгун бэйэнин, *см.* Негидальцы

Аммасалик, локальная группа эскимосов, одна из трех, обитающая на восточном побережье Гренландии (ок. 3 тыс. чел.) 85

Анґкола, *ср.* Батаки *393*

Англо-австралийцы *400*

Андаманцы, коренное население Андаманских островов (Индия), негритосского типа. Несмешавшиеся племена – несколько сотен человек – сохранились на островах Малый Андаман (*онге*), Южный Андаман (*джарава*), Ратленд и Северный Сентинел 61, 105, 279, *402*, *425*

Анкальын, *см.* Чукчи

Апапокува-гуарани, народ южной ветви группы *тупи-гуарани*, *ср.* Гуарани, Тупи 103

Апачи («враги» на яз. зуньи, также *апалачи*, *атапаски*, самоназв. *дине*, *ндее* «люди»), южная подгруппа индейских племен *атапасков*, населявших штаты Нью-Мексико, Техас, Аризона (США) и север Мексики. Ныне ок. 20 тыс. чел. проживают в резервациях шт. Оклахома (США) 164, 250

Апинайе (*апинаже*), индейцы междуречья Парамба и Сан-Франсишку (Бразилия), относящиеся к группе народов *же*, в составе которых выделяются как *западные тимбира* 103, 269

Апсарока, *см.* Сиу

Араваки, *см.* Индейцы Гвианы

Аранда, *ср.* Арунта 78, 154, *401*
Арапахо, *ср.* Алгонкины западные 114, 221
Арауканы (*арауканцы*, самоназв. *мапуче* «люди земли»), группа народов, проживающих в основном в пров. Каутин (Чили) и на западе Аргентины (всего 800 тыс. чел.) 61, 80–82, 129, 131, 142, 204, 221, 267–271, 286, 358, *395*
Арекуна, *см.* Пемон
Арии, *ср.* Индоевропейцы, Индоиранцы 331, *386*
Армяне 154, 317
Арунта (*аранда*), австралийские аборигены, обитающие к северу от оз. Эйр вплоть до зал. Карпентария, на юге шт. Северная Территория, *ср.* Унматйера 76–78, 154, *401*
Ассинибойн, *ср.* Дакота, Сиу 119
Атапаски, *см.* Апачи
Ацина, *см.* Алгонкины
Ацугеви, носители языка ацугеви; обитают в Калифорнии (США), занимаются собирательством и охотой 114, 115
Ачаны, *см.* Нанайцы
Ачомави, *см.* Ачумави
Ачуале, *см.* Хибаро *484*, *510*
Ачумави (*ачомави*), североамериканские индейцы, собиратели и охотники (шт. Калифорния (США); носители языка ачумави, близкого к ацугеви (их объединяют под названием *ачомави-ацугеви*) 117, 253–256
Аэта, *см.* Негритосы

Баджао, *см.* Джакун
Байга (на яз. мундари «колдун, лекарь, жрец»), народ в шт. Мадхья-Прадеш (Индия –145 тыс. чел.) 335
Бакаири, носители языка бакаири (100–250 чел.), относящегося к группе шингу карибской (или караибской) семьи Южной Америки 82, 268, *424*
Бакве, *см.* Кру
Баланте, *см.* Гвинейцы
Балои, *см.* Лоло
Балоло, *см.* Лоло
Банту, *см.* Джагга, Зулу, Тонга, Тсвана
Барагуйу, *см.* Масаи
Бари, народ группы *нилотов*, обитает по берегам Белого Нила к югу от г. Теракека и в окрестностях г. Джуба (Судан), а также в пограничных районах Уганды и Заира (всего 600 тыс. чел.), *ср.* Нилоты 103, 361
Басса, *см.* Кру
Батаки (самоназв.; индонез. *оранг-батак*, *оранг-тапанули*), этническая общность, на севере о-ва Суматра и на Яве (Индонезия – 3800 тыс. чел.); относится к южноазиатской расе 58, 61, 102, 111, 232, 240, 278, 282–284, *358*, *393*, *422*
Батонга, *см.* Тонга
Батонка, *см.* Тонга

Башкиры, коренное население Башкортостана (РФ) 223
Бельтиры, *ср.* Хакасы 167, 183, 185
Бенуа, одна из территориальных групп этнической общности *кубу* (*см.*)
Беотуки, *см.* Алгонкины
Бесиси (*махмери*), одна из народностей группы *сенои* 281
Бете, *см.* Кру
Бечуаны, *ср.* Тсвана 58
Бинбинга, *ср.* Австралийцы 78
Бира гуруни, *см.* Нанайцы
Бирары, *см.* Эвенки
Бирачены, локальная группа *эвенков* (*ср. бирары* «речные (эвенки)» 145, 146, 150
Бирхоры (также *бирхор* — самоназв. «лесной человек»), народ группы *мунда* в Индии (шт. Бихар) и Западной Бенгалии; насчитывает несколько сотен чел. 362
Бияджу, *см.* Нгаджу
Бороро (самоназв. *ораримугудоге* «люди рыбы орари»), индейский народ группы *же* в Боливии и Бразилии (на северо-востоке шт. Мату-Гросо); всего 3 тыс. чел. 103, 109
Браты, *см.* Буряты
Буандик, одно из племен австралийских аборигенов 373
Бурийат, *ср.* Буряты *392*
Буруты, *см.* Киргизы
Бурушаски, народ, проживающий на северо-западе Индии (ок. 50 тыс. чел.) *389*
Буряты (самоназв. *бурят, буряад*, рус. (уст. и разг.) *браты*), коренное население Бурятии, Усть-Ордынского Бурятского автономного округа Иркутской обл. и Агинского Бурятского автономного округа Читинской обл. (РФ); проживают также в других районах России, в Монголии и на северо-востоке КНР. Общая численность ок. 500 тыс. чел. 26–28, 45, 49, 50, 56, 57, 63, 64, 69, 73, 74, 92, 93, 97, 98, 113, 121, 122, 124, 125, 127, 128, 129, 136, 137, 146–148, 152, 153, 156, 157, 161, 162, 166, 169, 171, 175, 184, 189, 191–193, 210, 215, 223, 224, 227, 230, 234, 267, 305, 325, 358–360, 378, 379, *387–389*, *392*, *398*, *403*, *407*, *410*, *412*, *414*, *420*, *447*
Бхайга, народность в Индии 380, *400*
Бхилы, группа народов в горных и лесных районах шт. Мадхья-Прадеш, Гуджарат, Раджастхан, Махараштра (Индия); общая численность ок. 3,2 млн чел. 163, 335, 358, 370, 380

Валапаи, носители языка валапаи хокальтекской группы индейских языков 115
Вапманоа, *см.* Алгонкины
Ваппингеры, *см.* Алгонкины
Варрамунга, австралийские аборигены; обитают на плато Баркли в северо-западной части шт. Северная территория 78

Варрау (*уарро, гуарро*), индейцы, обитающие в Венесуэле, Суринаме и на побережье Гайаны. Общая численность ок. 18 тыс. чел. 82
Васюганцы, *ср.* Ханты 107, 156, 167, 195, 230, 233, *416*
Виннебаго, носители языка виннебаго группы сиу алгонкино-вакашской семьи; обитали от долины Миссисипи до Скалистых гор и от Канады до Арканзаса (США), *ср.* Сиу 142, 263
Винтуны (*винту*), индейцы, ныне обитающие в резервации в шт. Калифорния (США), 900 чел. Говорят на языках (диалектах) виниту, относящихся к семье пенути, подразделяются на северную группу (собственно винтун), центральную (номлаки) и южную (патвин) 58, 64, 115, *394*
Вогулы, *ср.* Манси 53, 63, 150, 167, 196, 225, 233, 235, *390*
Вотьобалук, племя австралийских аборигенов, обитающих на северо-востоке шт. Виктория 76, 139
Вотяки, *ср.* Удмурты 54
Вурадьери, племя австралийских аборигенов, обитавших в центральной части шт. Новый Южный Уэльс 137–139

Габриэлино, группа индейцев, относящихся к *шошонам* Южной Калифорнии (США) 120, 258
Гавайцы, полинезийский народ, населяющий Гавайские острова (США); из общего числа 160 тыс. чел. менее 1 тыс. чистокровных гавайцев, остальные – метисы. Относятся к полинезийской расе 96, 136, 298, 299, 301, *428*
Гагаузы (самоназв.), тюркоязычный народ, обитающий в основном в Бессарабии (Респ. Молдова, Украина); общая численность в 1985 г. 185 тыс. чел. 154
Ганалчи, *см.* Эвенки.
Гаро, народ в шт. Мегхалая (Индия) и сопредельных районах Бангладеш. Общая численность ок. 720 тыс. чел. 331, 344, 358
Гвинейцы, общее название коренных обитателей Французской Гвинеи (до 1958 г.), ныне Гвинейская республика (народы: *баланте, малинке, манджак, сусу, фульбе* и др.) 58
Гере, *см.* Кру
Германцы, общее название древних и современных носителей германских языков 45, 94, 154, 155, 197, 223, 225, 227, 231, 288, 306, 308, 310, 311, 319, 357, 359, 361, *431, 433*
Геты, фракийские племена, обитавшие в I в. до н. э. в нижнем Подунавье 313, *334*
Гиляки, *ср.* Негидальцы 362
Годье, *см.* Кру
Гольды, *ср.* Нанайцы 62, 63, 95, 96, 102, 111, 124, 128, 151, 157, 158, 183, 185–188, 230, 231, 342, *390, 404*
Гонды, народ в Индии, насчитывающий свыше сорока отдельных групп, обитающих в исторической области Гондвана; общая численность 3,2 млн. чел., *ср.* Муриа *400*
Гребо, *см.* Кру

Греки древние 306, 312, 315, *430*
Гренландцы, *см.* Эскимосы гренландские
Гро-вантр (фр. букв. «большие животы»), североамериканские индейцы группы *алгонкинов* 114
Грузины 317
Гуарани, южная ветвь группы народов *тупи-гуарани*; обитают в Парагвае и сопредельных районах Бразилии и Аргентины, *ср.* Тупи, Апапокува 103
Гуаро, *см.* Варрау

Дакота (*дакота-сиу*), группа индейских племен, говорящих на языках группы сиу, относящихся к семье хока-сиу. Делятся на *тетон-дакота*, населявших западную часть пров. Манитоба (Канада) и шт. Оклахома (США), и на *дакота-ассинибойн*, обитавших в бассейне реки Миссури и в Великих степях от Миссисипи до Скалистых гор, а также от границ Канады до штата Арканзас в США. Ныне ок. 30 тыс. чел. живут в резервациях в шт. Миннесота, Южная и Северная Дакота, Небраска (США) и в Канаде 89, 154
Дауры (также *дахуры*, *дагуры*), народ в восточной части района Внутренняя Монголия, на севере пров. Хэйлунцзян и Синьцзян-Уйгурском автономном районе (Китай); численность – ок. 100 тыс. чел. 337
Даяки, коренное население о-ва Калимантан (Борнео), ок. 3,5 млн чел.; охватывает более 400 мелких и крупных этносов (*дусуны*, *ибаны*, *кенья*, *клементаны*, *нгаджу* и др.). Относятся к южноазиатской переходной расе 58, 64, 84, 231, 239, 240, 285–287, 290, 291, 292, 365, 370, *393*, *425*, *426*, *443*
Даяки морские, *см.* Ибаны
Делавары, *см.* Алгонкины
Декуана, *см.* Макиритаре
Дене, *см.* Навахо
Денг, *см.* Кеты
Деткиль, *см.* Юкагиры
Джагга, народ группы *банту* на северо-востоке Танзании 361
Джакартцы, *см.* Малайцы
Джакун, (самоназв. *мокен*), народ в Малайзии, на юге Бирмы и в Таиланде (ок. 16 тыс. чел.), одна из этнических групп *баджао* (*морских кочевников*, малайск. *оранг-лаут* «люди моря») 58, 108, 163, 237, 238, 276, 278, 279
Джарава, *см.* Андаманцы
Джахай, племя на полуострове Малакка (Малайзия) 425
Джаххут (*як хут*), *см.* Сенои
Джингпо, *см.* Качин
Дзи-тсис-тас, *см.* Чейены
Дигорон, *см.* Осетины
Диегеньо, носители языка диегеньо подгруппы юма группы хока, входящей в хокальтекские языки; обитают в Южной Калифорнии 120
Диери, племя австралийских аборигенов, обитающих в северо-восточной части шт. Южная Австралия 373
Дине, *см.* Апачи

Дйара, *ср.* Австралийцы-аборигены (Дьяру) 118
Дои, *см.* Лоло
Долганы (самоназв. *долган, тыз кихите, тызлар, хака*, ошиб. также *саха, тиа-кихи*), этническая группа якутов, обитающая в основном в Таймырском (Долгано-Ненецком) автономном округе и в Анабарском районе Республики Саха (РФ – 6929 чел. на 1989 г.) 231, 360, 399, *488*, *504*, *507*, *508*, *510*
Дубо, *см.* Тафалары 488
Дусуны, одна из этнических групп *даяков*, обитающих на севере Калимантана (Борнео) 111, 163, 238, 240, 285, 290, 370, 373, *425*, *427*
Дьиш, *см.* Тубулары
Дьяру (*дйара*), *см.* Австралийцы-аборигены

Евреи 154, 223
Египтяне древние 371
Екуана, *ср.* Макиритаре 269

Зулу (самоназв., также *зулусы, амазулу*), основное население пров. Натал (ЮАР); живут также в Лесото, Мозамбике, Свазиленде. Общая численность 6,75 млн чел. 58, 83
Зунья, индейский народ группы *пуэбло* (*см.*); ныне обитают в шт. Нью-Мексико (США) 257, 261, *401*

И, *см.* Лоло
Ибаны (морские даяки), народ в Малайзии (шт. Саравак), а также в Индонезии и Брунее (на западе Калимантана); общая численность 470 тыс. чел. 103, 139, 221, 285, 286, 373, *426*
Иглулик, *ср.* Эскимосы о-ва Св. Лаврентия 58, 86, 87
Икинаты, *см.* Буряты
Иллинойс, *см.* Алгонкины
Ил-масаи, *см.* Масаи
Индейцы Гвианы, племена групп *араваков* и *карибов*, ассимилированных к началу XX в. новыми креольскими этносами гвианцев и суринамцев, вобравших также потомков африканских негров и выходцев из стран Европы 111, 132, 268, 270, *408*
Индейцы Северной Америки 46, 58, 81, 82, 89, 90, 109, 111, 113–117, 119–121, 124, 132, 152, 164, 166, 167, 169, 224, 227, 242, 252, 257, 259, 260, 273, 274, 278, 355, 372, 373, *409*
Индейцы Южной Америки 15, 20, 37, 61, 79–81, 103, 104, 108, 109, 111, 115, 124, 129, 131, 135, 141, 154, 157, 163, 164, 221, 242, 243, 245, 247, 249, 251, 257, 259,261, 263, 265–276, 337, 373, 383, 393, 395, *401*, *405*, *422*, *423*
Индии древние народы 48, 137, 156, 179, 224, 225, 228, 231, 241, 269, 322, 323, 325, 330, 331, 333–337, 363, 380
Индоевропейцы (также расш. и уст. *арии*, в немецкоязычной литературе *индогерманцы*), общее обозначение древних предков носителей современных индоевропейских языков 50, 292, 303–335, 386, *430*

Индонезии народности (индонезийцы), *ср.* Ментавайцы, Минангкабау 37, 44, 46, 60, 61, 63, 81, 135, 136, 166, 186, 191, 213, 221, 231, 236, 240, 241, 273, 283, 284, 288–293, 296, 317, 333, 337, 339, 342, 344, 353, 366, 370, 373, *393*, *403*, *422*, *426*

Инуит, *см.* Эскимосы

Ипурина, южноамериканское племя 266

Иранцы, также обобщенное название древних носителей иранских языков индоевропейской семьи, предков современных иранцев (персов), *ср.* Индоиранцы 126, 185, 156, 227, 316–321, 327, 369, *435*, *436*

Ирон, *см.* Осетины

Исседоны, древнее племя, обитавшее к востоку от Урала и Алтая (одна из групп), а также в Западном Туркестане (группа, возможно, тождественная *массагетам*) 339, *441*

Ительмены (самоназв. *итынмын*, уст. *камчадалы* – общее назв. ительменов и их потомков: *коряков*, чуванцев, слившихся с русскими, и потомков русских переселенцев XVIII–XIX вв.), аборигены полуострова Камчатка, к началу XVIII в. их насчитывалось 12–15 тыс. чел. Обитают в Тагильском районе Камчатской обл. (РФ), входящем в Корякский автономный округ. По переписи 1989 г. ительменами записалось 2481 чел., только часть из них (несколько десятков чел.) сохранила ительменский (уст. камчадальский) язык 113, 157, 221

Итонама, племя южноамериканских индейцев 269

Йерклаи, (*йеркламининг*), племя австралийских аборигенов в юго-восточной части шт. Западная Австралия 137, 139

Йокут, группа североамериканских индейцев, обитающих в шт. Калифорния (США) 257

Йуин, австралийские аборигены юго-восточного побережья шт. Новый Южный Уэльс 89, 139

Йыш-кижи, *см.* Тубулары

Каваиису, носители языка каваиису (Южная Калифорния, США), *ср.* Шошоны 120

Кавилья, *см.* Кауилла

Кавказа народы 316–318

Казахи (самоназв. *казах*, уст. *киргизы*, *киргиз-казахи*, *киргиз-кайсаки*), коренное население Казахстана, живут также в сопредельных республиках Средней Азии, Китае, Монголии; общая численность ок. 7,5 млн чел. 57, 64, 75, 150, 151, 162, 192, 194, 386, 393, *400*, *414*, *416*

Кайнганг (*кайнанг*), индейский народ, а также группа народов в Бразилии (ок. 15 тыс. чел.); живут в резервациях в шт. Сан-Паулу, Парана, Санта-Катарина и Риу-Гранде-ду-Сул 269

Калмыки, монголоязычный народ, ведущий свое происхождение от *ойратов* Джунгарии, часть которых в конце XVI – начале XVII в. переместилась в пределы России к нижнему течению Волги. Проживают в Калмыцкой республике, а также в Волгоградской, Астраханской, Ростов-

ской областях и Ставропольском крае (РФ); общая численность 154 тыс. чел. 129, 156, 223, 227, 230, *420*, *421*
Калмыки алтайские, *см.* Алтайцы
Калмыки белые, *см.* Алтайцы
Калмыки бийские, *см.* Алтайцы
Калмыки горные, *см.* Алтайцы
Калмыки порубежные, *см.* Алтайцы
Камаракото, *см.* Пемон
Кампа, южноамериканские индейцы из группы народов *аравакн* (*см.*). Носители языка кампа подгруппы майпуре аравакской группы андо-экваториальной семьи 103
Камчадалы (чуванцы), *см.* Ительмены
Канса (канза, конза), *см.* Сиу
Кантых, *см.* Ханты
Карагасы, *ср.* Тофалары 150, 151, 161, 235
Карагаши, *см.* Татары
Караибы, *см.* Карибы
Каракиргизы, *см.* Киргизы
Карены (самоназв. *пганьо*), народ в Бирме (в национальной области Карен) и Таиланде; общая численность 3290 тыс. чел. 344, 352
Карибы (уст. *караибы*), группа индейских племен (*аречуна*, *макузи*, *мотилоны* и др.), обитающих в зоне тропических лесов к северу от р. Амазонки в Южной Америке. Иногда их объединяют с так называемыми островными карибами Антильских островов и Центральной Америки 82, 108, 111, 132, 134, 135, 136, 268, 270
Каро, *ср.* Батаки *393*
Кауашкар, *см.* Алаколуф
Кауилла (*кавилья*, *каушлья*), носители языка кауилла (Южная Калифорния, США) 115
Кахаян, *см.* Нгаджу
Качин (бирм. «дикие горцы», самоназв. *джингпо*, *чжингпхо*, кит. *цзинпо*, локальные назв. *акха* (Таиланд), *хкахку* (Лаос), *синпо* (Индия)), народ в Бирме (национальная область Качино) и Китае (пров. Юньнань), а также в Таиланде, Лаосе, на северо-востоке Индии; общая численность 685 тыс. чел. 345, 352
Качинцы (*хааш*, *хаас*), *ср.* Хакасы 167, 185, *406*
Кашайя, *см.* Помо
Кашинауа (самоназв. *хуни куи* «настоящие люди»), индейцы группы *панно* в Перу и Бразилии (от 500 до 2500 чел.) 103
Квакиутли (также *квакиутль*), индейская народность в Канаде; (ок. 4,5 тыс. чел.) 424
Квапо, *см.* Сиу
Кебренои, одно из фракийских племен 314
Кента, племя, обитающее на п-ве Малакка (Малайзия) *279*, *425*
Кенья, *см.* Даяки
Керес, индейский народ группы *пуэбло* (шт. Нью-Мексико и Аризона, США) родственный западным (*хопи*, *зунья*) и восточным пуэбло (*тано*) 261

Кеты (уст. *енисейские остяки*, самоназв. *кет*, мн.ч. *денг* «человек», «люди», *остык* (из остяк), уст. *остяко-самоеды*), коренное население таежной части бассейна Енисея (от Подкаменной Тунгуски на юге до Курейки на севере). В основном сосредоточены в поселках Туруханского района Красноярского края (РФ – 1113 чел. на 1989 г.) 54, 93, 94, 107, 111, 123, 149, 150, 160, 191, 195–197, 224, 225, 230, 232, 233, 235 *400*, *407*, *409*
Кикапу, *см.* Алгонкины
Килэр, *см.* Нанайцы
Киргиз-кайсаки (киргиз-казахи), *см.* Казахи
Киргизы (самоназв. *кыргыз*, уст. *каракиргизы*, *буруты*), северо-западная или кыпчакская ветвь тюркоязычных народов, населяющая западную часть Тянь-Шаня и Памиро-Алтайской горной системы (Кыргызстан). Общая численность свыше 700 тыс. чел. Ранее также одно из названий *казахов* 57, 111, 156, 223, 377, *388*, *392*, *393*, *403*, *406*, *414*
Киргизы енисейские, *см.* Алтайцы
Киргиз-казахи, *см.* Казахи
Китайцы (самоназв. *хань*), основное население КНР (кроме Тибета и Синьцзяна) 45, 123, 150, 209, 211, 230, 273, 311, 327, 338, 343–346, 348–356, 361, 376, 377, 379, 380
Клалам (?), индейцы плоскогорья (Северная Америка) 58
Кламат, носители языка кламат, *ср.*: Сахаптины 58
Клемантаны, *см.* Даяки
Кобено, *см.* Амазонские племена 58, 81
Койбалы (хойбал), *см.* Хакасы
Кокопа, носители языка кокопа хокальтекской (хокакоавильтекской) группы, обитают на юге Калифорнии (США) 120
Колохоло, конголезское племя 361
Колоши, *см.* Тлинкиты
Кокама, индейский народ группы *тупи* в Перу (20 тыс. чел.) 269
Команчи, *см.* Шошоны
Конза, *ср.* Канса, *см.* Сиу *491*, *493*, *505*
Коряки (уст. *нымыланы*, самоназв. *нымыло* «поселяне, жители»), расселены на Тихоокеанском побережье от Гижигинской губы до Анадырского залива и в основном сосредоточены в Корякском автономном округе Камчатской обл. (РФ); название кочевых в прошлом коряков-оленеводов – *чавчувены* (*нымыло* – имя только оседлых коряков). Всего по переписи 1989 г. коряков насчитывается 8942 чел. 49, 216, 223, *493*, *500*, *511*
Кото (*пайогуахе*), индейцы западной группы народов *тукано*, обитающих на юго-востоке Колумбии и в сопредельных районах Бразилии, Перу, Эквадора (всего более 40 тыс. чел.) 32, 269
Кочевники морские, *см.* Баджао
Коэно (Coheno), южноамериканское племя 269, *489*, *492*
Крави, *см.* Кру
Крао, *см.* Кру
Кран, *см.* Кру
Кри, *см.* Алгонкины
Крики верхние, *см.* Алабама

Кру (*крао*, *крави*, *крумен*), группа народов общей численностью более 6 млн чел. Включают: *бете*, *годье*, *аизи* и др. в Кот-д'Ивуар; *бакве*, *гребо*, *крави*, *кран* и др. в Кот-д'Ивуар и Либерии; *гере*, *сикон*, *басса* и др. во внутренней Либерии и пограничных районах Кот-д'Ивуар 114, 274
Крумен, *см.* Кру
Кубу (самоназв. *оранг-дарат* «люди суши»), группа этнических общностей бродячих охотников и собирателей с о-ва Суматра (Индонезия — 40 тыс. чел.); близки к *сенои* и *семангам* п-ова Малакка, *ср.*: Бенуа 240, 285
Кумандинцы (самоназв. *куманды*, *куванды*, *куванты* и др.), этническая группа в составе населения Республики Алтай и Алтайского края (РФ — по переписи 1926 г. 6334 чел.; в последующих переписях не учитывались) 101, 178, 393, *405*, *406*, *411*
Курукх, *см.* Ораоны
Куу-кижи, *см.* Челканцы
Кызыльцы, *ср.* Хакасы *406*
Кыргыз, *см.* Киргизы, Хакасы

Ламуты, *см.* Эвены
Ланох, племя на полуострове Малакка (Малайзия) *425*
Лалопа, *см.* Лоло
Лалопха, *см.* Лоло
Лапландцы, название *саамов* (*лопарей*) до начала XX в. 109, 111, 154, 162, 197, *433*
Латуко, *см.* Лотуко
Лебединцы, *ср.* Челканцы 144, 162, 178
Лиллуэт, индейцы из группы народов *селиши*; обитают в Канаде 114
Лол-наронга (?), одна из народностей о-ва Малекулы 83
Лоло (самоназв., также *лалопха*, *лалопа*, *ни* (*ньи*), *носу* (*насу*), кит. *и*), носители языка *и* (или лоло) лоло-бирманской группы, проживают в пров. Сычуань (в основном в районе Ляншань), Юньнань, Гуйчжоу и в Гуанси-Чжуанском автономном районе (Китай), а также во Вьетнаме 156, 186, 343–345, 361
Лоло (балоло, дои, балои) — племя, входящее в группу африканских народов банги, живут в среднем течении р. Конго (Заир и Конго) 361
Лопари, *ср.* Саамы 54, 64, 94, 107, 160, 194, 205, 223, 225, 235, 242, 274, *391*, *404*
Лопь, *см.* Саамы
Лотуко (*латуко*, самоназв. *отуксо*), народ в Судане 61
Луисеньо (*лусеньо*), носители языка луисеньо, шошонской подсемьи юто-ацтекских языков; обитают на юге Калифорнии (США) 82, 120
Луораветланы, *см.* Чукчи

Маааньян, одна из этнических групп *даяков* 290
Магар, народ в Непале, обитает к западу от долины Катманду, в бассейне рек Рапти и Марсьянгли (470 тыс. чел.) 371
Май серак, *см.* Семаи
Майами, *см.* Алгонкины

Майду, носители языков майду, подгруппы пен пен-утианских языков; населяли среднюю часть Калифорнии (США) 82, 114, 115, 116, 164, 224
Май серак, *см.* Семаи, Сенои
Макиритаре (аравак. «люди реки», самоназв. *екуана, декуана* «люди лодки», *сото* «человек»), индейский народ группы *карибов* на юге Венесуэлы (1,5–4,5 тыс. чел.) 269
Макузи (*макуши*), карибское племя, обитавшее в верховьях р. Риу-Бранку (Южная Америка), *ср.*: Амазонские племена, Карибы 58
Малайцы, общее название целого ряда народов Юго-Восточной Азии, а также группа родственных народов, обитающих в Малайзии (собственно *малайцы* – самоназв. *оранг-мелаю* «люди страны Мелаю», ок. 18 млн чел.) и на западе Индонезии (*джакартцы, палембанцы, риау* и др.) 163, 238, 241, *425*
Малаката, *см.* Хибаро
Малеситы, *см.* Алгонкины
Малинке, *см.* Гвинейцы
Манаси, южноамериканское племя, обитающее на востоке Боливии 142, 266, 267
Манасика, племя южноамериканских индейцев 268
Мандан, *см.* Сиу
Мандайлинг, *ср.* Батаки *393*
Манджак, *см.* Гвинейцы
Манегры, *см.* Эвенки
Манмункан, *см.* Нанайцы
Манси (также *маньси* – самоназв. «человек», уст. *вогулы*), коренное население Ханты-Мансийского автономного округа Тюменской обл. (РФ), родственное *хантам*. Численность 7,6 тыс. чел. Говорят на мансийском языке угорской подгруппы финно-угорской группы уральской семьи 53, 63, 150, 167, 196, 225, 233, 235, 320, 3*90*, *391*, *407*, *409*
Маньчжуры (самоназв. *маньчжу нялма*, кит. *маньчжу жэнь, ци жэнь*), коренное население северо-восточного Китая, ныне говорящее на китайском языке (маньчжурский сохранился в нескольких селах; относится к тунгусо-маньчжурской группе алтайской семьи). Численность 4,53 млн чел. 55, 121, 123, 150–152, 190, 209, 377, 342, 352, 363, 377, *391*, *418*
Маори, *см.* Полинезийцы 96, 136, 298, 299, 374, *404*, *429*
Мапуче, *см.* Арауканы 395, *407*
Мара, австралийские аборигены, обитающие на северо-востоке шт. Северная Территория, на побережье зал. Карпентария 78, 79, 139
Марийцы (самоназв. *мари* «человек», «мужчина», уст. *черемисы*), коренное население автономной республики Мариель (РФ ок. 640 тыс. чел.). Подразделяются на группы *горных* (на правобережье Волги), *луговых* (Ветлужско-Вятское междуречье) и *восточных марийцев* (к востоку от р. Вятка) 234, 371, 373
Масаи (самоназв. *ил-масаи*, также *маасаи, барагуйу*), народ группы *нилотов* (*см.*) в пограничных районах Кении и Танзании (общая численность 540 тыс. чел.) 361

Массагеты (*саки*), предки *аланов*, группа народностей, обитавших на берегах Каспийского моря и в северной части урало-каспийских степей 316, *441*
Массачусеты, *см.* Алгонкины
Мата, *см.* Эвенки
Маунг, *см.* Австралийцы-аборигены
Махмери, *см.* Бесиси, Сенои
Меланезийцы, коренные народы островов Меланезии (кроме Новой Гвинеи, где заселяют лишь некоторые прибрежные районы) 238, 293, 295, 296, *428*
Менди, *ср.* Семанги
Меник, *ср.* Семанги
Меномини, *см.* Алгонкины 82, 111, 261, 263, 274, *409*
Менри, негритосское племя, обитающее в шт. Келантан (Малайзия) 202, 277
Ментавайцы (*ментавейцы*, *сакалагая*, самоназв. *чагалалегат*), коренное население арх. Ментавай (Индонезия – 30 тыс. чел.); относятся к южноазиатской расе, говорят на языке ментавейской подгруппы западноавстронезийской группы австронезийской семьи 61, 105, 111, 141, 163, 284
Мивок, носители языка мивок подгруппы ути пенутианской семьи индейских языков Северной Америки; обитают в Калифорнии (США) 82
Микмаки, *см.* Алгонкины
Минангкабау (от *пинанг-кабу* «родная земля» и «побеждающий буйвол», по народной этимологии; также самоназв. *оранг минангкабоу*, *уранг паданг*, *уранг авак*), народ, проживающий в обл. Алам-Минангкабау на о-ве Суматра (Индонезия), в зап. Малайзии и др.; общая численность ок. 6 млн чел. 58, 105, 240, 284, *426*
Миннетари, индейское племя, говорящее на языке сиуанской семьи
Миссури, *см.* Сиу
Мисэсога, *см.* Оджибве
Мишари, *см.* Татары
Могикане, *см.* Алгонкины
Модок, *см.* Сахаптины
Мойо, южноамериканское племя, на востоке Боливии
Молуче, *см.* Арауканы
Монай, *см.* Нанайцы
Монголы, группа народов, говорящих на монгольских языках алтайской семьи 49–51, 94, 103, 147, 151, 156, 157, 179, 186, 223, 227–230, 234, 273, 322, 327, 340, 357, 376–380, *387*, *392*, *403*, *412*, *414*, *417*, *418*, *441*, *442*
Моник, *см.* Семанги
Моно, носители языка моно западной группы нумической (нумийской) подсемьи юто-ацтекских языков 58
Монно-банноки, *см.* Шошоны
Монтанье-наскапи, *см.* Алгонкины
Монтауки, *см.* Алгонкины
Мосе, *см.* Наси
Мосо, *см.* Наси 314, 345

Мотилоны, *см.* Карибы
Мохаве, носители языка мохаве хокальтекской группы; обитают в Калифорнии (США) 115
Мохеганы, *см.* Алгонкины
Мохо, индейский народ группы *араваков* в Боливии (на юге деп. Беи – свыше 5 тыс. чел.) 266
Мунда, группа народов в центральной и восточной Индии и соседних странах; *ср.* Бирхоры, Мунда, Санталы 362, 380, 381
Мурато, *см.* Хибаро
Муриа, одна из групп *гондов* 267, 307

На, *см.* Наси
На бэйэнин, *см.* Негидальцы
Навахо (*навахи* «возделанные поля» на яз. пуэбло, самоназв. *дене* «люди»), народ группы *атапасков*, обитающий в резервациях шт. Аризона, Нью-Мексико, Юта (США – 166 тыс. чел.) 257
Накхи, локальная группа *тибетцев* в Индии 338, 345–347
Нанайцы (уст. *гольды*, самоназв. *нанай*, *нани*, *бира гуруни*, *монай*, *хэчжэ*, *най* и др.; локальные группы: *акани*, *килэр*, *манмукан*, *солби гурун* «верховской народ» *хэйби гурун* «низовской народ», и др.; племенные назв.: *самагиры*, *ходзены*; также ошибочно *ольчи*, *ороки*), народ тунгусо-маньчжурского происхождения, расселенный по нижнему течению Амура в Хабаровском крае и правым притокам Уссури в Приморском крае, а также в Поронайском районе Сахалинской области (РФ – 2002 чел. на 1989 г.). Ок. 2 тыс. носителей нанайского языка, именуемых *хэчжэ* (*ср.* Тунгусы маньчжурские), живет в КНР 62, 63, 95, 96, 102, 111, 124, 128, 151, 157, 158, 183, 185–188, 230, 231, 342, *390*, *391*, *395*, *404*, *405*, *409*, *411*, *414*, *415*, *421*
Нани, *см.* Нанайцы, Ороки, Орочи
Нантикоки, *см.* Алгонкины
Наню, *см.* Нанайцы
Написсинг, *см.* Алгонкины
Наррангансены, *см.* Алгонкины
Наррангансеты, *см.* Алгонкины
Наси (также *на*, *нахэн* – самоназв.; уст. китайские назв. *мосо*, *мосе*), народ, обитающий в пров. Юньнань и отдельными группами в пров. Сычуань (Китай) 314
Наскапи, *см.* Алгонкины
Насу, *см.* Лоло
Натки, *см.* Нанайцы
Нахен, *см.* Наси
Наусеты, *см.* Алгонкины
Нгаджу (*бияджу*, *оло*, *кахаян*), народ группы *даяков*, обитающий в южном Калимантане (620 тыс. чел.) 239, 287, 292, *426*, *427*
Нганасаны (уст. *тавгийцы*, *авамские самоеды*, самоназв. *няа* «член товарищества», *ня-нганаса* «свой (или родственный) человек»), обитатели тундры

центральной и северной части п-ва Таймыр (кроме побережья океана), сосредоточены в Таймырском (Долгано-Ненецком) автономном округе (РФ – ок. 870 чел.) 71–73, *386*, *387*, *398*, *399*, *407*, *409*

Нгтела, одна из этнических групп *меланезийцев*, обитающих на о-ве Флорида (Соломоновы острова – ок. 5 тыс. чел. *428*

Нгок, *см.* Семанги

Ндее, *см.* Апачи

Ндоробо, носители языка ндоробо подгруппы нанди-кипсигис южной ветви нилотских языков, *ср.*: Нилоты 361

Негидальцы (от эвенк. *негда* «береговой, крайний», также уст. *орочоны*, *гиляки*, самоназв. *элькан бэйэнин*, *на бэйэнин* «здешний, местный», *амгун бэйэнин* «амгунский»), народ, проживающий по рекам Амур и Амгунь в Хабаровском крае (РФ – ок. 500 чел.). Частично ассимилированы *ульчами* и *нивхами* 362, *395*, *409*, *411*, *418*

Негритосы (исп. *негрито*), название некоторых низкорослых негроидных этнических групп Юго-Восточной Азии (*андаманцы*, *семанги*, *аэта*) 58, 139, 276–278, *425*

Ненцы (уст. *самоеды*, *юраки* и уст. *дюраки* (обычно так называли восточных ненцев), самоназв. *ненэць* «человек», *ненэй ненэць* «настоящий человек», локальная группа (вост.) *хасава* «мужчина, человек», *ненэй хасава*), коренное население Ненецкого национального округа в Архангельской обл., Ямало-Ненецкого в Тюменской обл. (так наз. *лесные ненцы*, *пян*, *хасава*, *пяки*) и Таймырского (Долгано-Ненецкого) в западной части Красноярского края (РФ). Общая численность ненцев по данным 1989 г. 34665 чел. 71, 223–225, 234, 235, *387*, *391*, *406*, *409*, *411*, *415*

Неспеллем, одно из западных племен североамериканских индейцев 164

Неперсе, *см.* Айова, Сахаптины

Нетсилик, *ср.* Эскимосы о-ва Св. Лаврентия *422*

Ни, *см.* Лоло

Ниасцы (*ньяса* (?)), один из малых народов Индонезии группы *ачех*, обитающих на северной оконечности о-ва Суматры 141, 241

Никобарцы (самоназв. *шом* «люди»), группа племен на Никобарских островах (Индия – ок. 30 тыс. чел.). Подразделяются на собственно *никобарцев* и *шомпенов* (на о-ве Большой Никобар) 279, 280, 289, *425*

Нилоты, *см.*: Бари, Масаи, Ндоробо

Нипмуки, *см.* Алгонкины

Ниуэ, один из коренных народов Полинезии 60

Новых Гебрид народности, *см.* Меланезийцы

Номлаки, *см.* Винтуны

Носу, *см.* Лоло

Нубийцы (самоназв. *нуба*), группа родственных народов на юге Египта и в северном Судане; общая численность 2140 тыс. чел. Относятся к эфиопской переходной расе 141, *395*

Нубийцы горные, родственные *нубийцам* народы южного Кордофана (Судан)

Нутка, носители языка нутка вакашской группы североамериканских индейских языков *423*

Нымыланы, *см.* Коряки
Нымыло, *см.* Коряки
Ньи, *см.* Лоло
Ньима, народность на юге Судана 58
Ньяса, *ср.* Ниасцы 58
Ня-нганаса, *см.* Нганасаны
Няа, *см.* Нганасаны

Обские остяки, *см.* Селькупы
Огнеземельцы, общее название ряда индейских народов арх. Огненная Земля, обитающих также на континенте, на юге Аргентины и Чили, *ср.*: Алаколуф, Она, Селькнам, Яганы 135, 273
Оджибве (от алгонкин. ujib «коробиться», ubray «жарить» — по способу обработки шва мокасин; в США также *чиппева*), народ индейцев группы *алгонкинов*. Населяли область Великих озер (пров. Онтарио и Манитоба в Канаде, шт. Миннесота, Мичиган, Висконсин, Монтана в США). Основные группы: *северные оджибве*, *сото* или *сольто* (фр. saulteaux «люди порогов»), *юго-восточные оджибве* или *мисэсога* и *юго-западные*. Ныне оджибве расселены по резервациям центральной части США, ок. 40 тыс. чел. на 1967 г., *ср.*: Алгонкины 143, 260, 263, *409*
Оджибве степные, *см.* Алгонкины
Одул, *см.* Юкагиры
Озаж, *см.* Сиу
Ойраты, *ср.* Буряты *392*
Ойраты Джунгарии, *см.* Калмыки
Ойроты, *ср.* Алтайцы *393*
Оканаган, народ группы *селиши*, живет в Канаде; носители языка оканаган селишской группы 58, 115
Оло, *см.* Нгаджу
Ольчи, *см.* Нанайцы
Она (самоназв. *селькнам*), индейцы группы *чон* андо-экваториальной семьи, населявшие Огненную Землю (Южная Америка), *ср.*: Огнеземельцы 61, 135
Онге, *см.* Андаманцы
Оранг-батак, *см.* Батаки
Оранг-дарат, *см.* Бенуа
Оранг минангкабоу, *см.* Минангкабау
Оранг-лаут, *см.* Баджао
Оранг-тапанули, *см.* Батаки
Ораоны (самоназв. *курукх*), народ в шт. Бихар, зап. Бенгалия, Орисса, Мадхья-Прадеш (Индия), а также в Бангладеш; всего ок. 1,8 млн чел. 331, 362
Ораримугудоге, *см.* Бороро
Ороки (самоназв. *ульта*, *нани*), народность, обитающая в северной и центральной части острова Сахалин (РФ — 191 чел. на октябрь 1991 г.). Около 20–28 чел. еще говорят на орокском языке *395*, *409*, *419*

Орочены (*орочоны*), уст. название групп *эвенков*, *орочей*, *удэгейцев* и др.; в настоящее время – название *эвенков*, проживающих в КНР; *ср.* Тунгусы, Негидальцы *411*
Орочи (уст. *орочены*, по самоназв. *орочи* букв. «оленные», уст. самоназв. *нани* «здешние люди»), обитают в Хабаровском крае (РФ), у Татарского пролива и на Амуре (в Комсомольском районе); по переписи 2002 г. их насчитывалось 800 чел. Лица старшего поколения еще говорят на орочском языке 94, 206, 211, 395, *409*, *411*, *418*
Оседжи (*осэдж*), *см.* Сиу
Осетины (самоназв. *ирон*, *дигорон*), основное население республики Осетия (РФ) и Южная Осетия; общая численность ок. 600 тыс. чел. 317, *386*
Остык, *см.* Кеты
Остяки, *ср.* Кеты, Селькупы, Ханты 54, 107, 111, 123, 149, 150, 160, 195–197, 224, 225, 230, 232, 233, 235
Остяки восточные, *ср.* Ханты 53
Остяки енисейские, *ср.* Кеты 93, 94, 160, 196
Остяки иртышские, *ср.* Ханты 49, 167, 194
Остяки нарымские, *см.* Селькупы
Остяко-самоеды, *ср.* Селькупы 124, 159
Остяки тазовские, *ср.* Селькупы 198
Остяки томские, *см.* Селькупы
Ото, *см.* Сиу
Оттава, *см.* Алгонкины
Отуксо, *см.* Лотуко

Пайуте северные (*павиотсо*), носители северного пайуте, или павиотсо, относящегося к группе нумической подсемьи юто-ацтекских языков 114–117, 168, 250–253, *423*
Пакпак, *ср.* Батаки *393*
Палембангцы, *см.* Малайцы
Патагонцы, общее название индейцев юга Аргентины, относящихся к трем языковым группам; в более узком смысле этноним относится к племенам группы *чон* андо-экваториальной семьи языков 81, 221
Патвин, южная группа индейцев *винтун* 81, 224
Пауни (также *пони* – самоназв. «рог» или «охотник»), индейский народ группы *кэдо*, обитавший между современными штатами Небраска и Техас (США); несколько сотен человек ныне живет в резервациях шт. Оклахома 259, 263
Паханг, племя *негритосов* с п-ова Малакка 277
Паходже, *см.* Айова
Пгханьо, *см.* Карены
Пёба, *см.* Тибетцы
Пемон (самоназв., букв. «люди»), индейский народ группы карибов на юго-востоке Венесуэлы и в соседних районах Бразилии; делится на три локальных группы: *аракуна*, *таулипанг* и *камараконто*. Общая численность 11 тыс. чел. 64, 269

Пеннакуки, *см.* Алгонкины
Персы, *ср.* Иранцы 126, 185, 321, 327, 369, *435*, *436*
Пеуэнче, *ср.* Араукаиы *395*
Пикоты, *см.* Алгонкины
Пикунче, *ср.* Араукаиы *395*
Плато, территориальное объединение группы североамериканских племен (*пронзенные носы*, *томпсон*, *шушвап*, *юки* и др.) 58, 115
Покамтуки, *см.* Алгонкины
Полинезийцы, коренные народы австронезийской языковой семьи (*гавайцы*, *маори*, *рапануйцы*, *самоанцы*, *таитяне* и др.), обитающие на островах Тихого океана: Нукухива, Новая Зеландия, Таити, Самоа, Каролинг-ские, Палау, Ниас, Гавайские, Энгано, Церам, Роти, Флорес, Мангана, Раратонга, Тимор, Лейте и др. 136, 190, 241, 245, 258, 272, 288, 291, 293, 296–300, 302, 333, 342–344, 353, *408*, *422*, *428*, *429*
Помо, носители языка помо группы хока хокальтекских языков, распространенной в Калифорнии, а частично в Аризоне (США) и в соседних районах Мексики 82, 111, 132, 224
Пондо, кафрское племя, населяющее область в Южной Африке на берегу Индийского океана 93
Понка, *см.* Сиу
Порта Джексона аборигены, *см.* Австралийцы
Потаватоми, *см.* Алгонкины
Пронзенные (проткнутые) носы (из фр. nez percés), индейское племя группы *пенути* в центральной части шт. Айдахо (США – 1,3 тыс. чел.), *ср.*: Айова, Сахаптины, Сиу 58
Прототюрки 136, 380
Пуйалупы, индейцы, проживающие на территории шт. Вашингтон 58
Пукапука, одна из полинезийских народностей 300, 301
Пуэбло (исп. «селение»), общее название группы индейских народов на юго-западе США (шт. Нью-Мексико и Аризона): *хопи*, *зунья*, *таньо* (*тано*), *керес*; общая численность 32 тыс. чел. *Ср.* Шошоны *423*
Пян, *см.* Ненцы
Пяки, *см.* Ненцы

Рапануйцы, *см.* Полинезийцы
Риау, *см.* Малайцы
Роксоланы, *см.* Сарматы
Роро, папуасская народность в центральных провинциях Новой Гвинеи 294, 296
Румыны (самоназв., от лат. romanus «римлянин»), народ в Европе (23,5 млн чел.), основное население Румынии и Республики Молдова 112, 223
Русские 44, 61, 72, 103, 145, 150, 172, 371, 377, *391*, *399*, *404*

Са ай, *см.* Хакасы
Саамы (уст. *лапландцы*, книжн. *лопари*, др.-рус. *лопь*), коренное население северных районов Норвегии, Швеции, Финляндии, а также Кольского п-ва

(РФ); общая численность 52 тыс. чел. 54, 64, 94, 107, 109, 111, 154, 160, 162, 194, 197, 205, 223, 225, 235, 242, 274, *387*, *391*, *404*, *433*

Савроматы, *см.* Сарматы

Сагайцы, *см.* Хакасы 185, *406*

Сакай, аборигенные австралоидные племена южной Малакки (Малайзия). Говорят на языках разных подгрупп сакай группы семанг-сакай (аслианской по Дж. Бенджамину) аустроазиатской семьи (*ср.*: Семаи, Сенои) 109, 276–279

Саки, *см.* Массагеты

Самагиры, *см.* Нанайцы, Орочи

Самоанцы, *см.* Полинезийцы

Самоеды, *см.* Самодийцы 49, 54, 71, 73, 101, 123, 127, 137, 145, 150, 158–160, 179, 184, 189, 196–200, 203, 215, 223, 242, *387*

Самоеды авамские, *ср.* Нганасане 71, *386*, *398*

Самоеды юракские, *ср.* Ненцы 71, 137, 150, 155

Самодийцы (уст. *самоеды*), название северных саамских народов (*см.*: Ненцы, Энцы, Нганасаны, Селькупы) 49, 101, 54, 71, 73, 101, 123, 124, 127, 137, 145, 150, 158–160, 179, 184, 189, 196–200, 203, 215, 223, 242, 387

Сапойл, одно из западных племен североамериканских индейцев 164

Санталы (самоназв. *хор* «человек»), народ группы *мунда* в шт. Бихар, Западная Бенгалия, Ориса, Мадхья-Прадеш (Индия), а также в Бангладеш, Непале и Бутане; общая численность 5380 тыс. чел. Говорят на языке сантали (сантальском) восточной субподгруппы северной подгруппы группы мунда 335, 380

Сарматы, объединение скотоводческих племен (*аланы*, *роксоланы*, *савроматы*, *языги*), обитавших в VI–IV вв. до н. э. от р. Тобол до Волги. В III в. до н. э. вытеснили *скифов* из Северного Причерноморья; в IV в. н. э. разгромлены *гуннами* 318

Саук, *см.* Алгонкины

Саха, *ср.* Долганы, Якуты 399

Сахаптины (самоназв. «люди гор»; *неперсе* – фр. nez percé «пронзенные (проткнутые) носы»), индейский народ группы *пенути*; общая численность 8 тыс. чел. Говорят на языке сахаптин одноименной группы. Выделяются группы *неперсе* (1,3 тыс. чел.) в центральной части шт. Айдахо, *кламат* и *модок* (2 тыс. чел.) на юге шт. Орегон и др. 58

Селиши, группа индейских народов на крайнем западе США (*береговые селиши – твана* и др.) и Канады (*лиллуэт*, *оканаган*, *шусвап*, *томпсон* и др.). Собственно *селиши* (также плоскоголовые – англ. flatheads) с 1855 г. проживают в резервации в шт. Монтана; ранее населяли внутренние районы современных шт. Монтана и Ойдахо. Говорят на языках селишской группы алгонкинско-вакашской языковой семьи 58, 113–117, 256

Селькнам, *см.* Она

Селькупы (уст. *остяко-самоеды*, а также *обские*, *тазовские*, *нарымские остяки* и пр., самоназв. *сёлькуп*, *шёлкуп*, *шёшкум*, *сюссогум* «таежный человек», *чумылькуп*, *тюйкум* «земляной человек»), коренное население Тюмен-

ской и Томской областей и Красноярского края (РФ), обитающее в таежной и лесотундровой зонах Западной Сибири и в междуречье Средней Оби и Енисея. Общая их численность по переписи 1989 г. 3621 чел., из них почти половина говорит на селькупском языке самодийской группы уральских языков 124, 159, 198, *387*, *391*, *409*

Семаи (май серак), один из народов *сенои*. *Ср.* Сакай 61

Семанги (самоназв. *меник*, *менди*, *моник*, тайск. *нгок* «курчавые»), племена бродячих охотников, обитающие в северной Малайзии и южном Таиланде (ок. 6 тыс. чел.), в том числе на п-ве Малакка 80, 81, 109, 111, 129, 131, 139, 236–238, 278, 279, 373, *402*, *425*

Семиты, общее название носителей афразийских языков (уст. хамито-семитских) 40

Сенои, группа народов (*семаи* или *май серак*, *темиар* или *сеной серак*, *джаххут* или *ях хут*, *чевонг* и *бесиси* или *махмери*), обитающих в лесистых предгорьях Центрального хребта на п-ове Малакка (Малайзия); общая численность 36 тыс. чел. (ок. 2 тыс. чел. – в Таиланде. *Ср.* Сакай, Семаи *425*

Сеной серак, *ср.* Темиар, Сенои

Серрано, *см.* Шошоны

Сибо (самоназв., также *сибэ*, *сибо маньчжу*), народ на северо-западе Синьцзян-Уйгурского автономного района (Китай), ок. 100 тыс. чел.; говорят на диалекте маньчжурского языка тунгусо-маньчжурской группы алтайской семьи 128, 233

Сикаибои, одно из фракийских племен 314

Сикон, *см.* Кру

Синкьоне, носители индейского языка синкьоне калифорнийской подгруппы тихоокеанской ветви атапаскских (атабаскских) языков, входящих в семью на-дене 115

Синпо, *см.* Качин

Сиу (фр. искажение слова «змея» или «враг» на оджибве), группа североамериканских индейских племен, говорящих на языках группы сиу (сью) семьи хока-сиу: *айова*, *апсарока*, *ассинобойн* (особая этническая группа), *виннебаго* (обычно племя причисляют к *сиу*), *дакота*, *канса* (*канза*, *конза*), *квапо*, *мандан*, *миссури*, *озаж*, *омаха*, *оседжи* (*осэдж*), *ото*, *понка*, *хидатса* и вымершие *тутело* и др. Ныне проживают в резервациях Канады и США 89

Скалистых гор племена, *ср.* Арапахо, Виннебаго, Дакота, Фокс 58, 115

Скифы (самоназв. *сколоты*), объединение племен иранской языковой группы, заселявших в I тыс. до н. э. и в начале новой эры Северное Причерноморье; скифская культура прослеживается по всей степной зоне Евразии вплоть до Алтая 312, 313, 316–320, 363, *430*, *435*

Сколоты, *см.* Скифы

Собиратели семян (англ. Seed Eaters), *ср.* Шошоны 114

Сойоны, *см.* Тувинцы

Сойоты, народность, проживающая на территории Окинского района республики Бурятия (РФ); численность от 246 до 1000 чел. Говорят на почти

утраченном сойотском языке (диалекте) тувинского языка уйгурской группы тюркской семьи 56, 113, 150, 151, 158, 161, 223, *392*
Солби гурун, *см.* Нанайцы
Сольто, *ср.* Оджибве 274
Сото, *см.* Макиритаре, Оджибве
Субану, народность на о-ве Минданао (Индонезия) 61
Суданские племена, *ср.* Ньима, Горные нубийцы 62, 65
Суматры народности, *ср.* Батаки, Минангкабау 58, 61, 102, 105, 238, 240, 282, 284, 285, 289, 363, *426*
Суомалайсет, *см.* Финны
Суоми, *см.* Финны
Сусу, *см.* Гвинейцы
Суто западные, *см.* Тсвана
Сюссогум, *см.* Селькупы

Табангуту, *см.* Буряты
Тавгийцы, *см.* Нганасаны 386, *399*
Тавы, *см.* Нганасаны *399*
Тадар, *см.* Хакасы
Таи, группа народов в Южном Китае, странах Индокитая и на северо-востоке Индии; общая численность ок. 70 млн чел. 338, 343
Таино, носители языка таино, входящего в аравакскую семью индейских языков Южной Америки; обитают на Больших Антильских островах 266
Таитяне, *см.* Полинезийцы
Танну-тувинцы, *см.* Тувинцы
Тано, *см.* Пуэбло
Тапирапе, южноамериканский народ группы тупи 266
Татары (самоназв. *татар*), основное население Татарстана, а также Башкортостана, Республики Марий Эл и др. областей РФ (всего ок. 7 млн чел.). Подразделяются на три этно-территориальные группы: татары Среднего Поволжья и Приуралья (*казанские татары* и *мишари* с промежуточной группой *касимовских татар*; *ср.* условное обозначение *приволжские татары*), астраханские (*юртовские*, *кундровские татары* и *карагаши*) и сибирские татары (*тобольские*, *барабинские* и *томские*) 49, 157, 162, 189, 192, 223, 227, 230, 232, *390*
Татары абаканские, *ср.* Хакасы 57, 144, 185, 193
Татары алтайские, *ср.* Алтайцы 57, 167, *390*
Татары ачинские, *см.* Хакасы
Татары казанские, *ср.* Татары *388*, *414*
Татары лебединские, *ср.* Челканцы 144, 162, 178
Татары минусинские, *ср.* Хакасы 151
Татары приволжские, *ср.* Татары 49
Татары сибирские, *ср.* Татары 223, 227, 230, 232, *391*
Татары Среднего Поволжья, *ср.* Татары *388*
Татары томские, *ср.* Татары 157

Татары черневые, *ср.* Алтайцы 144, 157, *390*
Тау, *см.* Нганасаны *399*
Таулипанг (*таурепан*), *ср.* Пемон 64, 269
Твана, *см.* Селиши
Тебу, *см.* Тубу
Теле, *см.* Алтайцы
Теленгиты, *см.* Алтайцы *406*
Телеуты, малочисленная этническая группа в составе южных алтайцев; обитают в Шебалинском районе Республики Алтай, Чумышском районе Алтайского края и по рекам Большой и Малый Бачат в Новосибирской области (РФ). Носители телеутского языка (диалекта) киргизо-кыпчакской группы тюркской семьи 75, 94, 97–99, 101, 144, 150, 151, 174, 178, 184–186, 192, 193, 223, *393*, *400*, *404*, *406*, *413*, *414*
Телесы, *см.* Алтайцы
Темиар (сеной серак), *см.* Сенои.
Тенино (?), индейцы Западного плато (Северная Америка) 58
Тетон-дакота, *см.* Дакота
Тиа-кихи, *см.* Долганы
Тиббу, *см.* Тубу
Тибетцы (самоназв. *пёба*), коренное население Тибета; в основном в Китае (Тибетский автономный район и ряд провинций), а также в Индии и Бутане. Общая численность ок. 4,2 млн чел. Говорят на диалектах тибетского языка центральной группы сино-тибетской семьи 155, 338, 339, 347
Тикуна, *см.* Тукуна
Тимбира западные, *см.* Апинайе
Тимур, *ср.* Батаки *393*
Тлинкиты (*колоши*), индейские племена, населявшие северо-западное побережье Северной Америки; сохранились на Аляске (ок. 10 тыс. чел. на 1975 г.) 82, 102, 114, 163, 274
Тоба, носители языка тоба группы гуайкуру (вайкуру) же-пано-карибской семьи, обитают на севере Аргентины на границе с Парагваем 82, *393*
Тоба, *ср.* Батаки *393*
Томпсон, носители языка томпсон, входящего в салишскую семью индейских языков; обитают на Тихоокеанском побережье Канады (*ср.*: Селиши) 58, 114, 115, 117, 256
Тонга (*батонга*, *тонка*, *батонка*), народ группы *банту* в Южной провинции Замбии; численность (вместе с родственными этносами) 1100 тыс. чел.; говорят на языке читонга 373
Тораджи (букв. «горцы»), группа родственных народов в горных районах центральной части о-ва Сулавеси (Индонезия – ок. 1250 тыс. чел.). Относятся к южноазиатской переходной расе 241, 287, 288, *427*
Тофалары (уст. *карагасы*; самоназв. *тофа*, *тыфа*), малочисленная народность (722 чел. на 1989 г.), обитающая в основном в Нижнеудинском р-не Иркутской обл. (РФ), на северо-восточном склоне Восточных Саян 150, 151, 161, 235, *406*, *409*, *411*

Тсвана (самоназв., также *бечуаны*, *чуана*, также *западные сото*), народ группы *банту*, основное население Ботсваны, пограничных районов ЮАР и Зимбабве 58
Туба, *см.* Тофалары, Тубулары
Тубу (*тебу*, *тиббу*), народ в Чаде, Нигере и Ливии; общая численность ок. 400 тыс. чел.; говорят на языке тубу (тебу, или даза) сахарской группы нило-сахарской семьи 361
Тубулары (самоназв. *туба*, *тума-кижи*, *тубулар*, *дыши*), народность в Турачакском, Чойском и Майминском районах Республики Алтай (РФ), в бассейне р. Бии; насчитывает по переписи 1989 г. 4865 чел. Говорят на тубуларском диалекте алтайского языка хакасской подгруппы уйгуро-огузской группы тюркской семьи *406*
Тувинцы (уст. *сойоты*, *сойоны*, *урянхайцы*, *танну-тувинцы*, самоназв. *тыва*), основное население Республики Тува (РФ – 150 тыс. чел.), носители тувинского языка уйгурской группы тюркской семьи; ок. 20 тыс. тувинцев проживают также в Монголии 99, 223, 224, 234, 235, 378, *406*, *409*, *412*
Тукуна (*тикуна*), индейский народ в Бразилии, Перу и Колумбии; всего ок. 15 тыс. чел. Говорят на изолированном языке тукуна 269
Тума-кижи, *см.* Тубулары
Тунгусы, общее название носителей тунгусо-маньчжурских языков алтайской макросемьи; в частности, так называли *эвенков* и *эвенов* (*см.*) 49, 52, 93, 122, 144, 145, 150, 162, 186, 205, 206, 207, 231, *377*, *390*, *402*, *418*
Тунгусы забайкальские, *ср.* Эвенки 55, 121, 146, 160
Тунгусы Маньчжурии, *ср.* Нанайцы 208, 209
Тунгусы оленные, *ср.* Эвенки, Эвены 209, 210
Тунгусы северные, *ср.* Эвены 150, 377, 378
Тунгусы туруханские, *см.* Эвенки
Тупи, южноамериканские народы северной ветви группы *тупи-гуарани*, обитающие в Бразилии и Боливии, *ср.* Кокама, Тапирапе, Тупинамба, Чиригуано 82
Тупинамба, исчезнувший народ группы *тупи*, обитавший на Атлантическом побережье Бразилии 163, 266
Тутело, *см.* Сиу
Тыз кихите, *см.* Долганы
Тызлар, *ср.* Долганы *399*
Тыфа, *см.* Тофалары
Тюйкум, *см.* Селькупы
Тюрки, общее название тюркоязычных народов 49, 137, 388, *390*
Тюрки алтае-саянские, *см.* Алтайцы
Тюрки алтайские, *см.* Алтайцы

Уамбиса, *см.* Хибаро
Уаро, *см.* Варрау
Угры, общее название носителей угорских языков финно-угорской группы уральской семьи (*хантов*, *манси*, *венгров*) 50, 136, 162, 167, 193–196, 223, 225, 233, 235, 320, 321, 380, *391*, *407*, *409*

Удмурты (уст. *вотяки*), живут в основном в Республике Удмуртия (РФ – 704 тыс. чел.); носители удмуртского языка пермской подгруппы финно-угорской группы 54

Удэгейцы (самоназв. *удэ, уде, удихе*, ошибочно также *орочоны, орочи, тазы*), народность, говорящая на удэгейском языке тунгусо-маньчжурской семьи; проживают в бассейне р. Уссури и Самарга (Хабаровский и Приморский края РФ – 1700 чел. на 2002 г.; языком владеют ок. 30 чел.) 211, *409*, *411*, *418*

Уитото, одна из групп индейских народов южноамериканских тропических низменностей и нагорий 269

Уильче, *см.* Арауканы

Уйгуры (самоназв. *уйгур*), народ, проживающий в основном в Синьцзян-Уйгурском автономном районе (Китай), а также в среднеазиатских республиках и в Афганистане; общая численность ок. 6,5 млн чел. Говорят на уйгурском (новоуйгурском) языке карлукской (юго-восточной) подгруппы тюркской группы алтайской семьи 137, 185, 377, *392*, *447*

Уйльта, *см.* Ороки

Ульта, *см.* Ороки

Унматчера, *см.* Унматьера

Унматьера (*унматчера*), австралийские аборигены ветви *арунта* 77

Уранг авак, *см.* Минангкабау

Уранг паданг, *см.* Минангкабау

Уранкай, *см.* Эвенки

Урянхайцы, *ср.* Тувинцы 99

Уте, одно из западных племен североамериканских индейцев 115, 221

Фиджийцы, коренное население Фиджи (ок. 340 тыс. чел.). По культуре и антропологическому типу занимают промежуточное место между меланезийцами и полинезийцами. Говорят на фиджийских языках восточноавстронезийской (океанийской) группы австронезийской семьи 295, 301, 302, 353, *429*

Финно-угорские народности 136, 223, 225, 235, *421*

Финны (самоназв. *суомалайсет*, также *суоми*), основное население Финляндии (4570 чел.), проживают также в России, Швеции, Норвегии, США и Канаде (общая численность 5340 тыс. чел.); говорят на финском языке прибалтийско-финской подгруппы финно-угорской группы уральской семьи 94, 223, 274, *404*, *446*

Фокс, *ср.* Алгонкины 274

Фракийцы, *ср.* Кебренои, Сикаибои 313, 314, *434*

Фульбе, *см.* Гвинейцы

Хаас, *см.* Хакасы

Хааш, *см.* Хакасы

Хабакук, *ср.* Эскимосы 202

Хай, *см.* Армяне

Хайда, носители языка хайда, стоящего особняком в семье индейских языков на-дене тихоокеанского побережья США и Канады 102, 163
Хака, *см.* Долганы
Хакасы (уст. *бельтиры*, а также *абаканские*, *ачинские* и *минусинские татары*; самоназв. *тадар*, уст. самоназв. *хоорай* или *хыргыс-хоорай* букв. «черные киргизы»), обитают в основном в Республике Хакасия (62,9 тыс. чел.), в Туве и Красноярском крае (РФ – 80,3 тыс. чел.). Разделены на четыре этнографические группы: *качинцев* (*хааш*, *хаас*), *сагайцев* (*са ай*), *кызыльцев* (*хызыл*) и *койбалов* (*хойбал*), которые почти ассимилировались с качинцами и сохранились только в д. Койбалы Бейского р-на. Население долины р. Матур и верхнего Таштыпа считает себя сагайцами, но остальные хакасы называют их *частангас* «таежные асы» 57, 144, 167, 183, 185, 193, 227, 229, *388*, *389*, *406*, *409*, *412*, *416*
Халка-монголы, *см.* Буряты
Ханты (уст. *восточные* или *иртышские остяки*, самоназв. *кантых*, *ханти*), коренное население таежной части бассейна р. Оби (Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий автономные округа, РФ); насчитывают по переписи 1989 г. 22 521 чел. Носители хантыйского (уст. остяцкого) языка обско-угорской подгруппы финно-угорской группы уральской семьи. Этноним применялся ранее также к *селькупам* и *кетам*. *Ср.* Васюганцы 49, 53, 54, 107, 156, 167, 194, 195, 230, 233, *391*, *416*
Хань, *см.* Китайцы *444*
Хасава, *см.* Ненцы
Хачномы, индейская народность в Южной Америке 82
Хибаро (*хиваро*), лесные индейцы андо-экваториальной языковой семьи, обитающие на юге Эквадора (племена *ачуале*, *малаката*, *мурато*, *уамбиса*) 61, 104, *401*
Хидатса, *см.* Сиу
Хкахку, *см.* Качин
Ходзены, *см.* Нанайцы
Хойбал, *см.* Хакасы
Хока, группа индейских народов в Калифорнии (США), а также в Мексике, *см.* Ацугеви, Ачумави, Помо, Чимарико, Шаста, Юма
Хонгодоры, *см.* Буряты
Хоорай, *см.* Хакасы
Хопи, *см.* Пуэбло, *ср.* Шошоны
Хор, *см.* Санталы
Хоринцы, *см.* Буряты
Хороко, *см.* Мунда
Хуаненьо, индейское племя в Южной Калифорнии 120
Хуни куи, *см.* Амауака
Хупа, носители языка хупа калифорнийской подгруппы тихоокеанской ветви атапаскских языков 58, 117
Хызыл, *см.* Хакасы
Хыргыс-хоорай, *см.* Хакасы
Хэйби гурун, *см.* Нанайцы

Хэйцзинь, *ср.* Нанайцы *391*
Хэчжэ, *ср.* Нанайцы *391*
Хэчжэ най, *см.* Нанайцы
Хэчжэны, *ср.* Нанайцы *391*
Хягасы, *см.* Хакасы

Цаатаны, *см.* Сойоты
Цзинпо, *ср.* Качин 345
Ци жэнь, *см.* Маньчжуры

Частангас, *см.* Хакасы
Чавчувены, *см.* Коряки
Чаучу, *см.* Чукчи
Чалканду, *см.* Челканцы
Чевонг, *см.* Сенои.
Чейены (сиу «люди чужого языка», самоназв. *дзи-тсис-тас* «наши люди»), индейский народ группы *алгонкинов* в США; делятся на *северных* (шт. Монтана) и *южных чейенов* (шт. Оклахома); всего 7,5 тыс. чел.; говорят на языке алгонкино-мосанской семьи 221, 274
Челканцы (уст. *лебединцы*, *лебединские татары*, самоназв. *чалканду*, *шалканду*, *куу-кижи*), этническая группа в Республике Алтай (РФ); около 2 тыс. чел. Говорят на челканском диалекте алтайского языка хакасской подгруппы уйгуро-огузской группы тюркской семьи 144, 162, 178, *406*, *411*
Черемисы, *см.* Марийцы
Чиглит, *см.* Эскимосы маккензи
Чиппева, *см.* Оджибве, *ср.* Алгонкины
Черневые татары, *ср.* Тубулары 144
Черноногие, *ср.* Алгонкины 224
Чжингпхо, *см.* Качин
Чимарико, народ группы *хока*; носители языка чимарико подгруппы хока хокальтекской семьи, обитают в Калифорнии (США) 58
Чиппева, *см.* Оджибве *500*, *511*
Чоли, *см.* Акала
Чуана, *см.* Тсвана
Чуванцы (камчадалы), *см.* Ительмены
Чукчи (уст. и самоназв. *луораветланы* «настоящий человек», также локальные самоназв. *чаучу* (оленные чукчи), *анкальын* (приморские чукчи)), народ, обитающий в Чукотском и Корякском автономных округах, в Нижнеколымском районе Якутии (РФ); общая численность по переписи 2010 г. 15908 чел. Говорят на чукотском языке чукотско-камчатской (чукотско-корякской) группы палеоазиатских языков 49, 205, 218, 220, 223, 224
Чумылькуп, *см.* Селькупы

Шалканду, *см.* Челканцы

Шаста, индейский народ группы *хока*, носители языка шаста; обитает в Аризоне (США) и соседних районах Мексики 58, 115
Шауни, *см.* Алгонкины
Шёлкуп, *см.* Селькупы
Шёшкум, *см.* Селькупы
Шипибо, носители языка шипибо группы пано же-пано-карибской семьи, *ср.*: Амазонские племена 58
Шом, *см.* Никобарцы
Шомпены, *см.* Никобарцы
Шорцы, *см.* Алтайцы 144, *406*, *411*
Шошоны, группа индейских народов в США: *шошоны плато* (*монно-банноки*, собственно *шошоны*, *команчи*, *юте*, и др.), *шошоны южной Калифорнии* (*серрано*, *габриэлино*, *луисеньо*, *кауилла*), *шошоны-пуэбло* (*хопи*) и *шошоны р. Керн*; общая численность 70 тыс. чел. Собственно шошоны (ок. 5 тыс. чел.) обитают в резервациях на юго-востоке шт. Калифорния, а также в шт. Невада, Айдахо, Вайоминг, Юта 114, 257
Шусвоп (*шусвап*, *шушвапы*), носители языка шусвоп салишской семьи индейских языков; проживают по рекам Колумбиа и Фрейзер (*ср.*: Томпсон) 58, 113, 115, 256

Эвенки (уст. *тунгусы*, самоназв. *орочен*, *орочон* «оленный», *илэ* «человек», *бирары* «речные», *мата* «гость», «путник», «чужеродец», *манегры*, фольклор. *ганалчи*, *уранкай*), народность в Эвенкийском автономном округе, Республике Бурятия, Республике Саха (Якутия) и других местах Сибири и Дальнего Востока (РФ), а также в КНР (39 534 чел. на 2010 г.) и Монголии (ок. 3 тыс.). Под названием «тунгус» упоминаются с XVI в.; говорят на эвенкийском языке тунгусо-маньчжурской семьи 14, 55, 73, 121, 145, 146, 150, 160, *387*, *388*, *390*, *398*, *399*, *402*, *403*, *405*, *409–411*, *417*, *418*, *421*
Эвены (самоназв., также *эвен*, уст. *тунгусы*, *ламуты*), народ, обитающий в ряде районов Магаданской и Камчатской обл., в Охотском районе Хабаровского края, к востоку от р. Лены в Якутии (РФ – 21 830 чел. по переписи 2010 г.). Говорят на эвенском языке тунгусо-маньчжурской семьи 150, 377, 378
Элькан бэйэнин, *см.* Негидальцы
Эскимосы (самоназв. *инуит*), коренные народы Арктики. Обитают в Гренландии (Дания), на севере Канады, на Аляске (США), на Чукотке и о-ве Врангеля (РФ), *ср.* Аммасалик, Иглулик, Нетсилик и др. 58, 63, 75, 85–89, 101, 103, 107, 111–113, 123, 142, 144, 149, 154, 157, 162, 168, 200, 202, 205, 219, 221, 223, 242–246, 248, 257, 273, 274, 332, 334, 340, 342, 362–364, *380*, *402*, *422*, *423*
Эскимосы азиатские (самоназв. *юпигыт*), коренное население северо-востока и юго-востока Чукотского полуострова, а также южной Аляски (побережье залива Нортон). До XVIII в. и ранее занимали побережье Ледовитого океана вплоть до Чаунской губы и южного побережья Чукотки до Анадырского лимана 221, *422*

Эскимосы Аляски, носители диалектов инуит (на севере), образующие локальные группы на мысе Барроу, у зал. Коцебу, на п-ове Сьюард, у Берингова прол. (на мысе Принца Уэльского и на о-ве Иналик) и в пос. Уналаклит в зал. Нортон. Южнее по берегу зал. Нортон и на о-ве Кадьяк распространен юпик 108, 157, 244, *422*, *424*

Эскимосы Баффиновой Земли, *ср.* Эскимосы Канады 154

Эскимосы Гренландии говорят на гренландском языке (официальный язык Гренландии) группы инуит. В прошлом выделялись также локальные группы восточных гренландцев и пос. Туле (самые северные или полярные эскимосы) 243

Эскимосы Канады говорят на языках и диалектах инуит, представляющих в своей совокупности канадский эскимосский (или инуктитут), подразделяются на локальные группы: эскимосы Лабрадора, центральные, Баффиновой Земли, р. Коппер и Маккензи. Между сопредельными группами сохраняется взаимопонимание, географически отдаленные диалекты отличаются более выраженными различиями 85, 154, 243, 342, *422*

Эскимосы карибу, *ср.* Эскимосы центральные

Эскимосы р. Коппер, *ср.* Эскимосы центральные 243

Эскимосы Лабрадора, *ср.* Эскимосы Канады 342, *422*

Эскимосы Маккензи (уст. *чиглит*), *ср.* Эскимосы Канады 85

Эскимосы нетсилик, *ср.* Эскимосы о-ва Св. Лаврентия *422*

Эскимосы о-ва Св. Лаврентия (*сивукаглит*, *сивукакцы*), подразделяются на локальные группы иглулик, нетсилик и карибу, *ср.* Эскимосы Канады 58, 86, 87

Эскимосы Смит Саунда (Smith Sound), локальная группа эскимосов Канады 80

Эскимосы центральные, одна из канадских групп ветви инуит, охватывающая носителей диалектов *иглулик*, *нетсилик* и *карибу*, *ср.* Эскимосы о-ва Св. Лаврентия 85, 243

Эуахлуайи, *ср.* Австралийцы-аборигены 76

Южные алтайцы, *см.* Алтайцы

Юки, носители языка юки, относящегося к макросемье юки-пенути; обитают в Калифорнии 82, 115

Юма, индейский народ группы *хока*; носители языка юма подгруппы хока хокальтекской группы; обитают в Калифорнии и Аризоне (США) 115, 257, 279, 280, *423*

Юпигыт, *см.* Эскимосы азиатские

Юраки, *ср.* Ненцы 150, 188, 189, 225

Юрок, носители языка юрок ритванской подгруппы алгонкинской семьи; обитают на Тихоокеанском побережье Калифорнии (США) 115

Юте, *см.* Шошоны

Яганы (самоназв., также *ямана*: «живущие», «люди»), индейский народ, населял южную часть о-ва Огненная Земля и прилегающие о-ва (ныне

ок. 70 чел. живут в Чили; несколько чел. — в г. Ушуая, Аргентина). Вместе с *алакалуф* и *она* яганов часто называют *огнеземельцами* 269

Языги, *см.* Сарматы

Якуты (самоназв. *саха*), обитают преимущественно в Республике Саха (Якутия, РФ – ок. 478 тыс. чел. на 2010 г.); говорят на якутском языке уйгурской группы тюркской семьи 49, 94, 100, 144, 153, 161, 184, 204, 223, 232, *395*, *396*, *398*, *403*, *405*, *407*, *409*, *410*, *413*, *417*

Ямана, *см.* Яганы 61, 82, 135, 272

Яруро, южноамериканский народ, обитающий в Венесуэле; носители языка яруро палеочибчанской подгруппы чибчанской семьи, по классификации Ч. Лоукотки 103, 163, 267, *424*

Ях хут, *см.* Джаххут, Сенои

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аарне А.А. (Aarne A.) 112, *406*, *450*
Абель-Ремюза, *см.* Ремюза Ж.П.А.
Абаев В.И. 13
Авдеев А.Д. 23, *403*, *411*
Аврорин В.А. *391*, *418*
Агапитов Н.Н 93, 124, 147, 148, 169, 215, *403*, *449*
Адам Бременский (Adam von Bremen) 303, *430*
Адрисола Р.А. *407*
Акимушкин О.Ф *436*
Алексеев В.М. *444*
Алексеев Гавриил, якут 69
Алексеев Н.А. *388–390*, *397*, *404–406*, *411–413*, *416*, *421*
Алексеенко Е.А. *407*
Амаюн Р.Н. (Hamayon R.N.) 8, 11, *389*, *394*
Алмазова А.З. *456*
Алфёлди А. (Alfoldi A.) 355
Альбринк В. 131, 132
Ангуло Х. (Angulo J., de.) 117, 253, 255, *450*
Андре Р. (Andrée R.) 156, 361, *410*, *450*
Андрес Ф. (Andres F.) 133, 134, *450*
Анисимов А.Ф. 23, *390*, *399*, *405*, *417*
Анохин А.В. 57, 75, 98, 149, 150, 161, 171, 172, 178, 180, 181, 186, 224, 232, 233, *393*, *404*, *413*, *414*, *449*
Анучин (Онучин) В.И. 149, 152, 197, *410*, *449*
Аполлодор 90
Арбман Э. (Arbman E.) 325, 333, 357, *450*
Аристей 312, *433*, *434*
Арнобий 315
Артемова О.Ю. *400*
Артемьев Н.М. *399*
Арутюнов С.А. *439*
Асмус В.Ф. *434*
Ашвагхоша 336, *440*

Бадж В., также Томпсон Э.А. (Budge W.) 87, 91, 371, *402*, *453*
Байбурин А.К. 398
Бак П., также Те Ранги Хироа (Buck P.) 299, 300, 301, *408*, *429*, *476*
Банзаров Д. 376, *447*
Баратов (Baratov) 193
Барбо М. (Barbeau M.) 273, 355, *451*
Бартелеми О.М. (Barthélemy A.M.) 319, 320, *451*
Бартельс М. (Bartels M.) 58, *393*, *451*
Бартольд В.В. 51, *389*, *451*
Басилов В.Н. 14, 16, *387*, 388, *393*, *400*, *402*, *406*, *414*, *416*
Баялиева Т.Д. *403*
Башляр Г. (Bachelard G.) 12, 364, 366, *446*, *450*
Башляр С. (Bachelard S., 1919–2007) 12
Бекташ Хаджжи *437*
Беллвуд П. (Bellwood P.) *428*, *429*
Белявский Ф.М. 54, *395*
Бенедикт Р. (Benedict R.) 119, *405*, *451*
Березкин Ю.Е. *395*
Беринг В. *417*

Бернардино де Саагун (Sahagun) 337, *440*
Берндт К. (Berndt C.H.) *400*, *401*, *408*
Берндт Р. (Berndt R.M.) *400*, *401*, *408*
Био Э.К. (Biot E.) 350, *444*, *451*
Биркет-Смит К. (Birket-Smith K.) 242, *422*, *451*
Блайхштайнер Р. (Bleichsteiner R.) 156, 317, 339, 340, 342, *451*
Бласт Роберт Э. *429*
Боас Ф. (Boas F.) 85, 114, 116, 140, 221, 245, 256 *395*, *402*, *423*, *451*
Богораз В.Г. 59, 60, 109, 119, 120, 132, 191, 193, 217–221, 224, 286, *394*, *402*, *405*, *419*, *449*, *451*, *452*
Богуцкий К. *5*, *388*
Больте И. (Bolte J.) 91, *402*, *452*
Бонгард-Левин Г.М. (1933–2008) *437*, *438*, *439*
Боркес Скеуч А. *407*
Бранд А. (Brand A.) 14
Брандт Я.Я. (Brandt J.J.) 350, *444*, *452*
Брёй А. (Breuil H.) 339, *441*, *452*
Брейль А., *см.* Брёй А.
Бристед Дж.Г. (Breasted J.H.) 371, *446*, *452*
Бромлей Ю.В. *392*
Брук С.И. *392*
Буддхагхоша *442*
Буддрус Г. (Buddruss G.) *411*
Бунак В.В. (1891–1979) 378, *452*
Бурыкин А.А. 9
Буссе В. (Bousset W.) 317, 371, *447*, *452*
Бутанаев В.Я. *388*
Бутейе М. (Bouteiller M.) 58, 114, 164, 250–252, 259, *423*, *452*
Бушан Г. (Buschan G.) 290, *427*, *453*
Бухашеев Булагат, якут 74

Вайнштейн С.И. *390*, *416*
Ван-Геннеп А. (Van Gennep A.) 14, 89, 139, 359, 373, *402*, *477*
Ванничелли Л. (Vannicelli L.) 156, 343, 344, 350, 367, *477*
Васильевич Г.М. 23, *399*, *418*
Васильев В.Н. 27, 144, 204, 205, *403*, *404*, *410*, *449*
Васильева А.А. 35
Вахтин Н.Б. *422*
Ващенко А.В. *409*, *423*, *424*
Вдовин И.С. *403*
Вебер М. 17
Венсинк А.Я. (Wensinck A.J.) 228, 229, 231, *420*, *478*
Вербицкий В.И. 172, 234, *421*, *449*
Вернадский В.И. 31
Вернер А. (Werner A.) 372, 373, *447*, *449*, *478*
Викторова Л.Л. *418*
Вилкен Г.А. (Wilken G.A.) 60, 61, 283, *478*
Вильхельм Р. (Wilhelm R.) 354, *445*, *474*
Виташевская А. *394*
Виташевский Н.А. *394*, *449*
Вовока (Woworka) *409*
Волкова М.П. *418*
Володин А.П. 28
Вольтерс П. (Wolters P.) 312, *434*, *479*
Вольфрам Р. (Wolfram R.) 359, *446*, *479*
Вьяса *439*
Вюст В. (Wüst W.) 319, *479*

Гамкрелидзе Т.В. *430*, *431*
Ганыка, шаман 71
Гас А. (Gahs A.) 102, 158, 170, 174, 179, 199, 225, 234, 380, 381, *458*
Гаспаров М.Л. 5
Гегель Г.В.Ф. 26
Гёте И.Г. 7
Гемуев И.Н. *391*
Геннеп А., *см.* Ван-Геннеп А.
Гермес Трисмегист *385*
Геродот 312, 313, 316, 317, 339, *434*, *435*, *444*

Гиллен Ф.Й (Gillen F.J.) 77, 78, 138, *401*
Гиренко Н.М. 398
Гирфанова А.Х. 35, *411*, *418*
Гиффорд Э.У. (Gifford E.W.) 82, *401*, *459*
Гмелин И.Г. (Gmelin J.G.) 14, 147, 204, 206, *397*, *417*, *459*
Гоголев А.И. *397*
Гондатти Н.Л. 53, *391*
Горохов Н. 27
Гране М. (Granet M.) 348, *420*, *462*
Граф Ф. *430*
Грачева Г.Н. *407*
Гребнер Ф. (Graebner F.) 29, 38, 224, 374, *385*; *428*, *460*
Грей Дж. (Grey G.) 99, *404*, *408*, *458*
Григорьева А.М. *379*
Григулевич И.Р. *5*
Гринцер П.А. *440*
Гриоль М. (Griaule M.) 302, *430*, *460*
Гроот Я.Я.М., де (Groot J.J.M.) 348, 350–352, *443*, *460*
Грос, ле, *см.* Кларк У.Э.
Грубе В. (Grube W.) 188, *415*, *460*
Груссе Р. (Grousset R.) 51, *389*, *460*
Грюнберг А.Л. *389*
Грюнведель А. (Grünwedel A.) 155, *459*
Гуе Клаудий Хенрик (Goeje C.H., de) 133, *408*
Гуйар Ж. (Gouillard J.) 44
Гуревич А.Я. *432*
Гюнтерт Г. (Güntert H.) 323, 357, *460*

Дарий I 13
Де Виссер М.В. (De Visser M.V.) 326, 327, *438*, *455*
Джувейни 13
Дикон А.Б. (Deacon A.B.) 132, 294, *408*, *428*, *454*
Диксон Р.Б. (Dixon R.B.) 116, 117, 252, 266, 373, *406*, *454*, *471*
Дионисий Ареопагит *385*
Диосеги В. (Dioszegi V.) 9, 20, *402*, *406*, *410*, *411*, *416*, *445*
Дитерлен Ж. (Dieterlen G.) 302, *430*, *455*
Дирр А. (Dirr A.) 101, *404*, *455*
Доддс Э. (Dodds E.) *430*, *433*, *434*
Долгих Б.О. *399*
Доннер К. (Donner K.) 64, 129, 144, 145, 149, 150, 152, 160, 166, 197, 199, 203, 234, 235, 376, 380, *396*, *455*, *456*
Доре А. (Doré H.) 353, *444*, *456*
Дугаров Д.С. 26, *389*, *392*, *403*, *407*, *414*
Дунин-Горкавич А.А. 53, *391*
Дыренкова Н.П. 75, *400*, *404*, *414*, *449*
Дьяконов И.М. *385*, *419*, *421*
Дюмезиль Ж. (Dumezil G.) 155, 308, 363, *386*, *456*
Дюркгейм Э.миль *400*
Дюшен-Гийемен Ж. (Duchesne-Guillemin J.) 318, 319, *436*, *455*

Егунов А.Н. *434*
Елизаренкова Т.Я. *437*, *438*

Жамцарано Ц.Ж. *407*
Жернов В.А. *400*
Жмудь Л.Я. 10, 14, *430*
Жорницкая М. Я. *395*, 450
Жуковская Н.Л. 21, 32, *439*, *441*, *442*

Залкинд Е.М. *403*
Затеев Софрон, шаман 69
Зеленин Д.К. 61, 94, 178, *394*, *395*, *403*, *449*
Золотарев А.М. *390*, *403*
Зубрицкий Ю.А. *407*

Ибн Баттута 337, *440*
Ибн Фадлан Ахмед 309, *432*
Иванов Вяч.Вс. *407*, *430*, *431*
Иванов Петр, шаман 69

Иванов С.В. 23, *409*, *415*
Иванов С.Н. *421*
Ивановский А.А. *449*
Идес И. (Ides Y.) 14
Ильин Г.Ф. *437–439*
Ионов В.М. *398*, *403*, *404*
Иосиф (Джузеппе) Купертинский 367
Иохельсон В.И. 213, 214, 216, 217, 221, *409*, *419*
Ириней Лионский *385*
Итконен Т.И. (Itkonen T.I.) 54, 64, 107, 109, 162, 197, 235, 364, *391*, *462*
Ицкович Д.С. *394*

ал-**Й**асави Ахмад (также Ходжа Ахмед Яссави) *437*
Йенсен А.Э. (Jensen A.E.) 372, *445*, *447*, *463*
Йеттмар К. (Jettmar K.) 51, *388*, *389*, *461*

Кабо В.Р. *400*
Кагаров Е.Г. *430*
Кальгин В.П. *432*
Каноненко С. 10, 396
Каплан М.А. *391*
Кармышева Дж.Х. *400*
Карпентер Р. (Carpenter R.) 313, *453*
Карьяляйнен К.Ф. (Karjalainen K.F.) 53, 54, 63, 107, 144, 150, 156, 166, 167, 194–196, 224, 225, 233, 235, *391*, *463*
Касавин И. 21
Кастанеда К. (Castaneda C.) 395
Кастанье И. (Castagné J.) 57, 64, 111, 150, 151, 162, 194, *406*, *453*
Кастрен М.А. (Castren M.) 54, 189, 198, 199, *453*
Катанов Н.Ф. 234, *416*, *421*
Кейт А. (Keith A.B.) 330, 332, 333, *437*, *439*, *463*
Кёпрюлю М.Ф. (Koprulu M.F.) 92, 322, *437*, *462*
Кереньи К. (Kerenyi C.) 312, 314, *433*, *463*
Киле Н.Б. *415*
Киттредж Дж.Л. (Kittredge G.L.) 152, *410*
Клапрот Г.-Ю. (Klaproth H.) 338, *441*, *463*
Кларк У.Э. (Clark W.E.) 326, *438*
Климент Александрийский 434
Клосс А. (Closs A.) 307, 313, *431*, *448*, 454
Ковальский И.М. *394*
Кодрингтон Р.Г. (Codrington R.H.) 295, 296, 363 *428*, *454*
Козьминский И.И. *418*
Коллинз Д. (Collins D.) 75, 76, *400*
Кондратов А.М. *428*, *429*
Конрад Н.И. *445*
Копперс В. (Koppers W.) 29, 51, 81, 100, 163, 211, 269, 272, 335, 357, 359, 370, 380, 381, *385*, *463*, *464*, *470*
Корнилов И. *404*
Корреа М. 272
Косович К.А. *436*
Коул Ф.-К. (Cole F.-C.) 276, 278, *425*, *454*
Кох-Грюнберг Т. (Koch-Grünberg Th.) 64, 268, *424*
Крашенинников С.П. 14, 28
Крёбер А.Л. (Kroeber A.L.) 80, 115, 117, 120, 158, 257, 364, *401*, *464*
Крейнович Е.А. *407*
Кречмар Ф. (Kretschmar F.) 357, *464*
Кривошапкин М.Ф. 59, *394*
Кроль Й. (Kroll J.) 315, *464*
Кроули А.Э. (Crawley A.E.) 163, 335, *412*, *455*
Крэгхилл Хэнди Э.С. (Craighill Handy E.S.) 241, 297, 299–301, 369, *422*, *460*
Крюков В.М. *390*, *428*, *453*
Ксенофонтов Г.В. 70, 74, 359, *388*, *394*, *398*, *449*
Ксеркс 13

Куврер С. (Couvreur S.) 348, *443*, *455*
Кудинов В.М. *400*
Кулемзин В.М. *416*
Кумарасвами А.К. (Coomaraswamy A.K.) 323, 369, 370, 372, *446*, *454*, *457*
Купер Дж.М. (Cooper J.M.) 156, 226, *411*, *454*, *455*
Куркутьи, колдун 78
Кулаковский А.Е. *388*
Кутбаддин Хайдар аз-Завуджи 321
Кучера С. *443*
Кычанов Е.И. *441*
Кюмон Ф. (Cumont F.) 129, 315, 371, *447*, *451*, *454*

Лаваль О. (Laval H.) 299, *465*
Лагеркранц Э. (Lagerkrantz E.) 111, *406*, *465*
Лалу М. (Lalou M.) 342, *465*
Ланг Л. (Lang L.) 14
Ларсен Х. (Larsen H.) 273, *424*
Лауи Р.Г., *см.* Лоуи Р.Г.
Лауфер Б. (Laufer B.) 125, 136, 156, 273, 339, 348, 349, 376, 380, *443*, *465*
Лебедева Н.Б. *429*
Леви С. (Levi S.) 322, 323, 376, *401*, *465*, *466*
Леви-Брюль Л. (Levy-Bruhl L.) 365, *446*, *466*
Леви-Строс К. 34
Левинтон Г.А. *422*
Лелеков Л.А. *434*
Ленель-Лавастин А. 13
Лехтисало Т.В. (Lehtisalo T.) 54, 70, 71, 73, 75, 109, 111, 112, 144, 154, 189, 198, 199, 225, 234, 235, *398*, *465*
Лиетар П. (Lietar P.) 344
Линденау Я.И. *397*, *403*, *418*
Линтон Р. (Linton R.) 300, *429*
Липский А.Н. 390, 404
Лоеб Е.М. (Loeb E.M.) 58, 60–62, 82, 83, 89, 90, 102, 103, 105, 106, 111, 132, 141, 161, 163, 199, 225, 240, 241, 283–285, *466*
Ломмель Г. (Lommel H.) 332, *439*, *466*
Лопатин И.А. 124, 188, 211, 212, *415*, *419*, *466*, *499*
Лосев А.Ф. 433
Лоуи Р.Г. (Lowie R.H., 1883–1957) 257, 274, *423*, *466*
Лубо-Лесниченко Е.И. *443*
Лукина Н.В. *391*
Луомала К. (Luomala K.) 297, *408*, *429*, 466
Лэйард Дж.У. (Layard J. W.) 60, 61, 132, 293, 364, 365, *465*
Лэмб С. (Lamb S.) *423*
Лю Ань, *см.* Хуайнань-цзы
Лю Янь, *см.* Хуайнань-цзы
Люнгман В. (Liungman W.) 154, *466*

Магомет, *см.* Мухаммед
Майер Ф. (Meier F.) *321*
Малиновский Б.К. (Malinowski B.) 238, 364, *421*, 467
Манжигеев И.А. 27, *387*, *388*, *412*, *420*
Манкер Э. (Manker E.) 162, *467*
Манкилеф М. (Manquilef M.) 271
Мартен-Дельфур Э. (Martin-Delfour H.) 273
Мартино Э., де (Martino E.) 219, 243, 301, *467*
Мартынов А.И. 20
Маршалл Дж.Г. (Marshall J.H.) 344, *442*, *467*
Массиньон Л. (Massignon L.) 321, 337, *467*
Масперо А. (Maspero H.) 351, *442*, *467*
Махмуд Тараби 13
Мейе А. (Meillet A.) 376, *447*, *467*
Мейли К. (Meuli K.) 154, 316, 317, *430*
Мелетинский Е.М. *398*, *421*, *428*, *431*, *433*

Менгес К.Г. (Menges K.H.) 159
Меновщиков Г.А. *422*
Мелтон (Melton) 337
Мельников Н. (Melnikow N.) 193, 467
Меньшиков Л.Н. *445*
Мёсбах 130, 131
Метро А. (Metraux A.) 58, 61, 64, 80–82, 103–105, 108, 109, 111, 129–131, 133–135, 142, 163, 266–271, 286, 364, *393*, *467*, *468*, *471*
Мещерский Н.А. 434
Миллер Г.Ф. *397*, *417*
Миронов Н.Д. (Mironov N.D.) 127, 377, *468*
Михайлов А.Н. 97, 98
Михайлов Т.М. *392*, *403*
Михайловский В.М. 172, *411*
Мицкевич С.И. *394*
Могк Э. (Mogk E.) 94, *404*, 468
Моди И.И. (Modi J.J.) 155, *468*
Мольнар А. (Molnar A.) *384*
Морган Льюис Генри (Morgan L.H.)
Мосс М. (Mauss M.) 76, 105, 137–139, *400*, *462*, *467*
Муни Дж. (Mooney J.) 142, 264, *409*, *468*
Мункачи Б. (Munkaczi B.) 320, *436*, *468*
Мустер В. (Muster W.) 316, *469*
Мухамедьяров Ш.Ф. *395*, *450*
Мухаммед (*уст.* Магомет) 305
Мыччылла, *см.* Федор из рода Арчинга
Мюллер Ф.М. (Muller F.M.) 371, *446*, *468*
Мюррей М.Э. (Murray M.A.) 108, *405*, *468*
Мюс П. (Mus P.) 228, 229, 323, 325, *420*, *468*

Надель З.Ф.редерик (Nadel S.F.) 58, 61, 62, 65, 83, 141, 302, *401*, *469*
Насилов Д.М. *400*
Негеляйн Ю. (Negelein J., von) 365, *469*
Неклюдов С.Ю. *414*, *420*, *421*
Немет Д. (Nemeth J.) 376, *447*, *469*
Неринг А. (Nehring A.) 313, 469
Нерознак В.П. *391*, *434*
Нил (Исакович) 148, 157, *411*
Новик Е.С. 8, *415*, *418*
Новицкий Г.И. 14
Нюберг Х.С. (Nyberg H.S.) 318, 319, *435*, *469*

Огихара Ш. 419
Окладников А.П. 20, *397*, *419*, *447*
Ольмаркс А. (Ohlmarks A) 53, 60, 61, 105, 144, 151, 152, 157, 158, 197, 202, 311, *469*
Онучин, *см.* Анучин В.И.
Орешкина М.В. 392
Ориген 129
Островская Е.П. 13
Отто Р. 21

Паллас П.С. 14, 147, *393*, *410*, *470*
Пан Т.А. *418*
Парк В.З. (Park Willard Z.) 58, 80, 114–120, 163, 164, 168, 249–253, 257, *470*
Парро А. (Parrot A.) 228, *420*, *470*
Парсонс Э.К. (Parsons E.C.) 261, *423*, *470*
Партанен Я. (Partanen J.) 128, 124, 147, 148, 159, *470*
Патанджали 327, 328, 331, 332, *439*
Пауль О. (Paul O.) 319, *470*
Пейрос И.И. *429*
Пекарский Э.К. 27, 152, *410*
Пельо П. (Pelliot P.) 179, 357, *414*, *466*, *470*
Пенард А.Ф. 131
Пенард Ф.П. 131
Пентикяйнен Ю. (Pentikainen J.) 15
Пермяков Г.Л. *428*
Перне А. 5
Перри У.Дж. (Perry W.J.) 289, 364, 371, *403*, *470*
Петри Б.Э. 128
Петров П.А. 394

Петр Коместор (Petrus Comestor) 228
Петрухин В.Я. *428*
Петтаццони Р. (Pettazzoni R.) 44, 127, 137, 139, 143, 373, *402*, *408*, *425*, *470*, *471*
Петтерссон О. (Pettersson O.) *433*
Пиаже Ж. 12, 18, 31
Пиддингтон Р. (Piddington R.) 297, *479*
Пилсудский Б.О. (Pilsudski B.) 211, *419*, *471*
Пилсудский Ю. (Pilsudski J.) *395*
Пиндар 90
Пинеда и Баскуньян Н. (Pineda y Bascuñan N., de) 271
Платон 315, 316, *434*, *435*
Плутарх *434*
Позднеев А.М. 124, 128, *407*, *449*, *471*, *468*
Поливка Ю. (Polivka G.) 91, *402*, *452*
Полинская М.С. *428*
Помпоний Мела 313
Порфирий Багрянородный 313
Попов А.А. 44, 71, 159, 361, *386*, *399*, 405, *417*, *449*
Попов Г.В. *397*
Поппе Н.Н. 189, 377, *415*, *471*
Потанин Г.Н. 52, 57, 127, 148–150, 157, 161, 174, 180–182, 193, 227, *390*, *393*, *407*, *450*
Потапов Л.П. 11, 23, 171, 172, *387*, *388*, *390*, *393*, *411*, *413*, *414*
Поярков В.Д. 391
Пржилуски Ж. (Przyluski J.) 228, *420*, *471*
Приклонский В.Л. 204, 234, *417*, *450*
Припузов Н.П. 54, 93, 123, 146, 168, 234, *391*, *450*
Прокофьева Е.Д. *406*, *409*, *411*
Прош В.Я. 75, *400*, *471*
Пруденций 126
Прыткова Н.Ф. *409*
Пузицкий Е.В. *443*
Путилов Б.Н. 11, *428*
Пшилуски Я., *см.* Пржилуски Ж.
Пырван В. (Pârvan V.) 313, *434*, *470*

Радин П. (Radin P.) 61, 83, 105, 142, 263, *395*, *409*, *471*
Радклифф-Браун А.Р. (Radcliff-Brown A.R.) 103, 279, 363, *425*, *471*
Радлов В.В. 57, 75, 106, 144, 157, 166, 171–173, 178, 180, 184, 186, 187, 189, 233, 316, 359, *400*, 413, *471*
Рази А.А. 321
Райт А.Ф. (Wright A.F.) 351, *444*, *479*
Рак И.В. 13, *436*
Рамстедт Г.Й. (Ramstedt G.J.) 376, *447*, *472*
Рассадин В.И. *392*
Расмуссен К.Й. (Rasmussen K.J.) 58, 85, 86, 87, 92, 107–109, 111, 113, 144, 168, 242–248, *402*, *422*, 472
Ревуненкова Е.В. 8, 9, 11, 26, *393*, *426*
Ремюза Ж.П.А. 338, *441*
Риве П. (Rivet P.) 81, 242, 266, 272, *401*, *472*
Риверс У. 293, *428*
Рид А. *429*
Ризенфельд А. (Riesenfeld A.) 132, 289, 293, 373, *428*, *472*
Рифтин Б.Л. *443*, *445*
Рогинский Я.Я. *389*
Роде Э. (Rohde E.) 313, 316, *433*, *473*
Родман Ю.С. *429*
Родригес Р. (Rodrigues R.) 129–131, *473*
Розенберг Ф.А. 376, *447*, *473*
Рок Дж.Ф. (Rock J.F.) 345, 346, *421*, *442*, *472*, *473*
Романов Тимофей, шаман 69
Романова О.И. *394*
Росетти А. (Rosetti A.) 223, *420*, 473
Рохейм Геза (Roheim G.) 135, *408*, *416*, *446*, *473*
Рубен В. (Ruben W.) 324–326, 335, 362, *473*

Рубцова Е.С. *422*
Рудольф Фулдский 223
Руссу Ион И. (Russu Ion I.) 313, *434*, *473*
Руткевич А.М. *385*
Рыклин М.К. 33
Рэдеску Н. (Rădescu N.) 44, *386*
Рэнк Г. (Rank G.) 16, *388*, *405*, *411*, *415*
Рясянен А.М. (Rasanen A.M.) 136, 137, 161, *408*, *472*

Савицкий Л.С. *441*
Сагалаев А.М. *390*, *391*
Садовский В.Н. 18
Саксон Грамматик (Saxo Grammaticus) 309, *432*
Салман Т. 14
Саммерс М. (Summers M.) 109, *476*
Самнер У.Г. (Sumner W.G.) 204, *395*, *417*, *476*
Санжеев Г.Д. 56, 63, 64, 93, 128, 144, 166, 169, 191, 193, 234, 359, 360, *473*
Сатлаев Ф.А. *393*, *405*
Свентон Дж. (Swanton J.) 82, 102, 249, *423*, *476*
Селигман Ч.Г. (Seligman C.G.) 294–296, *428*, *466*, *474*
Семашко И.М. *425*
Семенов Ю.И. 23
Серошевский В.Л. (Sieroszewski W.) 54, 62, 63, 94, 101, 102, 107, 146, 160, 166, 168–170, 184, 200, 203, 204, 223, 234, 360, *395*, *396*, *398*, *405*, *407*, *409*, *410*, *413*, *417*, *450*, *471*
Симченко Ю.Б. *399*
Синор Д. (Sinor D.) 380, *448*, *475*
Сирко Вацлав, *см.* Серошевский В.Л.
Скит У.У. (Skeat W.W.) 163, 237, 276, 278, 279, 282, 289, 371, *425*, *475*
Скотт В. 376
Слепцова Н.М. 97
Слокам Дж. (Slocum J.) 142, 264
Смирницкая О.А. *410*, *433*
Смит М. (Smith M.) 58
Смоляк А.В. *390*, *391*, *404*, *405*, *415*, *421*
Снесарев Г.П. 14
Снорри Стурлусон (Snorri Sturluson) 307, 308, 310, *431*
Соколова З.П. *407*
Соколова Л.Ю. 12
Сократ 30
Сорокин В.Ф. *443*
Спайер Л. (Spier L.) 115, 260, 264, *475*
Спенсер Б. (Spencer B.) 77, 78, *401*
Ставиская А.А. *436*
Старая Дикси, шаманка 117, 119
Старостин С.А. *429*
Старостина А.А. 19
Старцев А.Ф. *418*
Стеблин-Каменский М.И. 24, *410*, *433*
Стеллер Г.В. (Steller G.W.) 14
Степанов Михаил, шаман 74
Степанов С.А. *395*, *450*
Стефансон В. (Stefansson V.) 85, *402*, *475*
Столяр А.Д. 22, 23, *389*, *390*
Столяров А.В. *391*
Страленберг Ф.И. (Stralenberg F.J.) 14
Стратанович Г.Г. *426*, *439*
Стратановский Г.А. *434*, *435*
Струве В.В. *441*
Сун Юй 348, *443*
Сухарева О.А. 14
Сухачев Н.Л. 7, 17
Сыркин А.Я. *438*, *440*
Сюдов К. В. (Sydow C.W., von) 155, *476*

Таегон Ким *384*
Тайлор Э.Б. (Tylor E.B.) 273, *424*
Таксами Ч.М. *390*, *419*
Тальбицер В.К. (Thalbitzer W.K.) 85, 86, 110, 223, 242–244, 246, 364, *402*, *423*, *461*, *477*
Тан Н.А., *см.* Богораз В.Г.
Тан Н.В., *см.* Богораз В.Г.

Татищев В.Н. *397*
Тахо-Годи А.А. *435*
Тейяр де Шарден П. 31
Те Ранги Хироа (Te Rangi Hiroa), *см.* Бак П.
Терешкин Н.И. *416*
Тисонгдэцэн *441*
Тишков В.А. *393*
Титова З.Д. *403*
Тойвонен И. (Toivonen Y.N.) 230, *421*, *477*
Токарев С.А. 9, 18, 33, *449*, *459*
Токарский А.А. *394*
Томпсон Э.А., *см.* Бадж В.
Томпсон С. (Thompson S.) 91, 100, 108, 109, 112, 136, 152, 365, 367, 372, 373, *404*, *477*
Топоров В.Н. *407*, *420*, *421*, *431*, *434*
Тоуни Ч.Г. (Tawney C.H.) 112, 324, 365, *437*, *476*
Торндайк Л. (Thorndike L.) 112, *406*, *477*
Третьяков П.И. 54, 55, 93, 124, 197, 198, 407, 450
Трилис В. 5, *388*
Тримингэм Дж.С. *436*
Трощанский В.Ф. 27, 96, 152, 204, *403*, *410*
Туччи Дж. (Tucci G.) 44, 86, 87, 335, 338, 339, *477*
Тэйлор Э.Б., *см.* Тайлор Э.Б.
Тюсыпют, шаман 62, 102, 107, 200, *395*

Уиссler К. (Wissler C.) 249, 259, *423*, *479*
Уланов А.И. 392
Уолш Р. 10, *396*
Усс Р.Э. (House R.P.) 61, 81, 129, 130, 131, 267, 271, *462*
Утченко С.Л. *434*

Файнберг Л.А. *423*
Федор из рода Арчинга (Мыччылла), шаман 63, 396, *520*
Феест К. (Feest C.F.) *409*
Фийоза Жан (Filliozat J.) 331, 332, *439*, *458*
Филон Александрийский *385*
Филострат 112
Финдайзен Г. (Findeisen H.) 153, *458*
Форнандер А. (Fornander A.) 299, *429*
Фрайнкопф Г. *419*
Франсе Х. *396*
Фредериксен С. (Frederiksen S.) *423*
Фрейзер Дж., *см.* Фрэзер Дж.Дж.
Фридрих А. (Friedrich A.) 153–156, 163, 302, *405*, *459*
Фрицнер И. (Fritzner J.) 197, *459*
Фробениус Л. (Frobenius L.) 136, 154, 365, *408*, *459*
Фролов Б.А. *421*
Фрэзер Дж.Дж. (Frazer J.G.) 20, 33, 109, 114, 154, 256, 296, 365, 371, 373, 374, *406*, *458*, *459*

Хабаров Е.П. *391*
Хайне-Гельдерн Р. (Heine-Geldern R., von.) 228, 273, 293, 343, *424*, 461
Хангалов М.Н. 93, 124, 128, 147, 148, 169, 215, *403*, *407*, *449*
Харва У., *см.* Холмберг (Харва) У.
Харнер Мишель Дж. (Harner M.) *385*, *401*
Хауит А.В. (Howitt A.W.) 76, 137–139, 373, *462*
Хелимский Е.А. *391*, *399*
Хенце Карл (Hentze C.) 110, 164, 230, 231, 273, 339, 348, 354, 355, *445*, *461*
Хёфлер О. (Hüffler O.) 288, 289, 306, 307, *431*, *461*
Хильден К. (Hilden K.) 178, *414*
Хлопина И.Д. *390*
Ходжа Ахмед Яссави, *см.* ал-Йасави Ахмад
Хокарт А.М. (Hocart A.M.) 327, 364, *438*, 461
Холмберг (Харва) У.Н.О. (Holmberg,

также Harva U.) 37, 53, 60, 62, 93, 94, 101, 102, 105, 109, 120, 124, 127–129, 136, 137, 144–146, 149–153, 157–162, 168, 169, 172, 174, 178, 180, 183–189, 192, 193, 200, 203, 204, 223–225, 227–234, 372, 377, *385*, *389*, *398*, *462*
Холуэлл А.И. (Hallowell A.I.) 274, 355, *460*
Хольм Г. (Holm G.) 243, 461
Хольт К. (Holt C.) 158, *464*
Хомич Л.В. 406, 415
Хопкинс Л.Ч. (Hopkins L. Ch.) 327, 350, *444*, *462*
Хоппал М. (Hoppál M.) *384*
Хорнелл Дж. (Hornell J.) 272, *297*, *462*
Хороших П.П. *392*
Хоффманн Дж.-Б. (Hoffmann J.-B.) 381, *448*, *461*
Хуайнань-цзы, также Лю Ань, Лю Янь 349, *444*
Хуммель З. (Hummel S.) 338, 341, *441*, *446*
Хэнди Э.С., *см.* Крэгхилл Хэнди Э.С.
Хюбнер К. 21, 22
Хюльткранц О. (Hultkrantz O.) 8–10, 16, 28, 29, *406*, *418*, *423*, *434*

Цельс 129
Цивина К.Д. *389*
Цинциус В.И. 23, *387*
Цыбиков Г.Ц. *387*
Цюй Юань 350, *444*

Чаплицка М.А. (Czaplicka M.A.) 59, 60, 69, 107, 168, 360, 364, 365, 372, 373, 453, *455*
Черулли Э. (Cerulli E.) 372, *447*, *453*
Чеснов Я.В. *425*
Чевалков (Чебельков) М.В. 180
Чедуик Г.М. (Chadwick H.M.) 64, 65, 96, 183, 189, 241, 292, 365, 372, 373, *453*
Чедуик Н.К. (Chadwick N.K.) 64, 65, 96, 121, 141, 164, 183, 189, 241, 292, 297, 307, 365, 372, 373, *453*
Чистов К.В. *398*
Членов М.А. *393*, *426*
Чолко Иван, шаман 74
Чудаков, информант 170

Шаванн Э.Э. (Chavannes E.E.) 327, 348, 349, *443*, *453*, *466*
Шашков С.С. 92, 145, *409*, *415*, *450*
Шебеста П. (Schebesta P.) 81, 111, 129, 236, 237, 276, 277, *458*, *474*
Шимкевич П.П. 188, *415*, *450*
Широкогоров С.М. 55, 56, 94, 96, 121–123, 127, 144–146, 150, 151, 157, 160, 162, 188, 206, 207, 209–211, 334, 353, 377–380, *390*, *394*, *409*, *468*, *474*, *475*
Шмидт В. (Schmidt W.) 14, 26, 29, 30, 57, 144, 149, 158–161, 167, 172–174, 178–180, 199, 224, 232, 233, 266, 272, 290, 373, 374, 380, *405*, *417*, *447*, *454*, *459*, *474*
Шнирельман В.А. *428*
Штейнен К. (Steinen K., von) 268, *424*, *475*
Штернберг Л.Я. 62, 63, 92, 94–99, *395*, *398*, *404*, *476*
Штрёмбак Д. (Stromback D.) 197, 310, 311, *433*
Шурц Г. (Schurtz H.) 89, *402*, *474*
Шустер Карл (Schuster C.) 273, *424*

Эберхард В. (Eberhard W.) 354, *445*, 456
Эванс-Венц У.Й. (Evans-Wentz W.Y.) 341, *458*
Эванс-Причард Э.Э. (Evans-Pritchard E.E.) 302, *430*, *458*
Экхолм Г. (Ekholm G.) 273
Элвин В. (Elwin V.) 358, 359, *457*
Элиаде М. 5–8, 10–14, 17–20, 23, 25, 26, 28–36, 39, 44, 49, 50, 56, 59, 60, 66, 80, 86, 118, 136, 137,

140, 156, 159, 170, 179, 222, 224, 226, 228–231, 234, 241, 259, 276, 289, 319, 322, 324–327, 329, 331, 332, 334–336, 339, 343, 344, 347, 351, 361, 366, 372, *384–390*, *394*, *396–398*, *400*, *401*, *403*, *405–408*, *411*, *412*, *415*, *417*, *419*, *420*, *423*, *424*, *426*, *427*, *430–432*, *434*, *440–442*, *445–448*, *457*, *461*
Элькин А.П. (Elkin A.P.) 76, 118, 134, 135, *401*, *405*, *406*, *408*, *457*
Эпикур *387*
Эргис Г.У. *397*, *398*
Эренрайх П. (Ehrenreich P.) 136, 223, *457*
Эркес Э. (Erkes E.) 348, 349, 357, *443*, *444*, *458*

Юбер А. (Hubert H.) 76, *400*, *462*, *467*
Юдин Э.Г. 18
Юань Кэ *443–445*
Юар К. (Huart C.) 321, *462*
Юмсунов В. *407*
Юнг Карл Густав (Jung K.G.) 17, *385*

Якубовский А.Ю. 14
Янборисов В.Р. *389*
Яска 338, *441*
Яхонтов К.С. *418*

Aarne A., *см.* Аарне А.
Abbot J. 363, *450*
Adriani N. 288, *450*
Alfoldi A., *см.* Алфёлди А.
Alexander H.B. 155, 224, 373, *450*
Almgren O. 289, *450*
Altheim F. *404*, *410*, *435*
Amandry P. 311, *450*
Amaringo P. *405*
Andrée R., *см.* Андре Р.
Andres F., *см.* Андрес Ф.
Angulo J., *см.* Ангуло Х.
Arbman E., *см.* Арбман Э.
Archer W. 358, *450*
Armstrong W.E. *362*, *450*
Atkinson J.M. *416*
Augustin R. *473*

Bachelard G., *см.* Башляр Г.
Bächtold H. 158, *450*, *468*, *478*
Bacot J. 345, *451*
Baer G. *405*
Balasz J. *416*
Banerji Ch.S. *439*
Barbeau M., *см.* Барбо М.
Bartels M., *см.* Бартельс М.
Barthélemy A.M., *см.* Бартелеми О.М.
Barthold V., *см.* Бартольд В.В.
Baumann H. 102, 231, 302, *451*
Bawden R. *410*
Beaglehole E. 300, 301, *451*
Beaglehole P. 300, 301, *451*
Beal S. 335, *451*
Benedict R., *см.* Бенедикт Р.
Bergema H. 230, *451*
Bharati A. *405*
Biallas P.F. 350, *451*
Bickermann E. 315, *451*
Bidez J. *451*
Bilby J.W. 85, *451*
Biot E., *см.* Био Э.К.
Birket-Smith K., *см.* Биркет-Смит К.
Blagden C.O. 237, 276, 278, 279, 282, 371, *475*
Bleichsteiner R., *см.* Блайхштайнер Р.
Blok H.P. 371, *451*
Boas F., *см.* Боас Ф.
Boddy J. *394*
Bogdanov L., *см.* Богданов Л.
Bogoraz V.G., *см.* Богораз В.Г.
Bois Cora (Goddard du Bois C.) 64, 82, *452*
Bolte J., *см.* Больте И.
Bolton D.P. *433*
Bonnerjea B. 102, *452*
Boulanger A. 362, *458*
Bounak V., *см.* Бунак В.В.
Bourke J.G. 164, *452*
Bousset W., *см.* Буссе В.

Bouteiller M., *см.* Бутейе М.
Bouvat L. 322, *452*
Brandt J., *см.* Брандт Я.Я.
Breasted J.H., *см.* Бристед Дж.Г.
Breuil H., *см.* Брёй А.
Briggs G.W. 156, *452*
Brown A.R., *см.* Радклифф-Браун А.Р.
Buck P., *см.* Бак П.
Buddruss G., *см.* Буддрус Г.
Budge W., *см.* Бадж В.
Burkert W. *433*
Burrows Edwin G. 297, *453*
Burrows Eric 228, 229, *453*
Buschan G., *см.* Бушан Г.
Butt A. *394*

Caland W. *437*
Carbonelli G. 372, *453*
Carpenter R., *см.* Карпентер Р.
Castagné J., *см.* Кастанье И.
Castaneda C., *см.* Кастанеда К.
Castren M.A, *см.* Кастрен М.А.
Cerulli E., *см.* Черулли Э.
Chadwick H. M., *см.* Чэдуик Г.М.
Chadwick N.K., *см.* Чэдуик Н.К.
Chandra R.S. 362, *453*
Chavannes E.E., *см.* Шаванн Э.Э.
Chard S. *447*
Christensen A. 228, *454*
Christensen H.H. 211, *454*
Christiansen R.T. *395*, *408*
Clark W.E., *см.* Кларк У.Э.
Clemen C. 313, *454*
Clements F.E. 257, 268, 331, *454*
Cline W. 361, *454*
Closs A., *см.* Клосс А.
Codrington R.H., *см.* Кодрингтон Р.Г.
Coe M.D. *444*
Coedes G. 241, *454*
Cole F.-C., *см.* Коул Ф.-К.
Coleman B. 261, *454*
Collins D., *см.* Коллинз Д.
Coman J. 313, 314, *454*
Conradi Mussi C. *384*
Cook A.B. 370, 371, *454*
Coomaraswamy A.K., *см.* Кумарасвами А.К.
Coomarswamy D.L. 369, *454*
Cooper J.M., *см.* Купер Дж.М.
Cordier H. *479*
Corradi-Musi C. 14
Couvreur S., *см.* Куврер С.
Coxwell C.F. 154, 156, *455*
Craighill Handy E.S., *см.* Крэгхилл Хэнди Э.С.
Crawley E., *см.* Кроули А.Э.
Creel H.G. 156, *455*
Crook W. *440*
Cuisinier J. *440*
Cumont F., *см.* Кюмон Ф.
Curtin J. *403*
Czaplicka M.A., *см.* Чаплицка М.А.

Dacosta J. *430*
Dahnhardt O. 91, *455*
Dalton E.T. 362, *455*
Dawa-Samdup K. *458*
David-Neel A. 340, 341, *455*
Davidson D.S. *424*
Deacon B. 132, 294, *455*
Defremery C. *462*
Dehon P. 362, *455*
De Josselin de Jong P.E. *426*
De Visser M.V., *см.* Де Виссер М.В.
Dieterich A. 127, *455*
Dieterlen G., *см.* Дитерлен Ж.
Dioszégi V., *см.* Диосеги В.
Dirr A., *см.* Дирр А.
Dixon R.B., *см.* Диксон Р.Б.
Dodds E.R., *см.* Доддс Э.
Doerr E. *455*
Dombart Th. 228, *455*
Donner K., *см.* Доннер К.
Dore H., *см.* Доре А.
Downs R.E. *426*
Duchesne-Guillemin J., *см.* Дюшен-Гийомен Ж.
Dumezil G., *см.* Дюмезиль Ж.
Dumont P. 100, 335, *456*
Dumont L. *440*
Dvivedi M.N. *438*

Dyrenkova P.N., *см.* Дыренкова П.Н.

Eberhard W., *см.* Эберхард В.
Eder M. 445
Edsman C.-M. 87, 91, 154, 155, 229, 311, 371, 372, 384, 456
Eels M. 256, *456*
Ehnmark E. 247, *456*
Ehrenreich P., *см.* Эренрайх П.
Eisenberg E.J. *410*
Eisler R. 223, *446*, *457*
Ekvall R. *438*
Eliade M., *см.* Элиаде М.
Elliot A.J. *444*
Elkin A.P., *см.* Элькин А.П.
Ellis Davidson H.R. (также Ellis H.R.) 197, 300, 307–309, *431*, *457*
Ellis W. 300, *457*
Elmendorf William W. *423*
Elwin V., *см.* Элвин В.
Emscheimer E. 71, 94, 159, 160, 211, *454*, *458*
Epton L. *394*
Erdsman C.M. 14
Erkes E., *см.* Эркес Э.
Evans I.H.N. 58, 81, 108, 109, 111, 163, 202, 236–238, 276–279, 285, 373, *458*
Evans-Pritchard E.E., *см.* Эванс-Причард Э.Э.
Evans-Wentz W.Y., *см.* Эванс-Венц У.Й.

Fairchild W.P. *445*
Filliozat J., *см.* Фийоза Ж.
Findeisen H., *см.* Финдайзен Г.
Fischel W.J. *441*
Fischer H.Th. 136, 368, *458*
Flaherty G. *416*
Flannery R. 274, *458*
Forde C.D. 115, *458*
Forest E. C. 191, *458*
Forman V. *442*
Fornander A., *см.* Форнандер А.
Fortune R.F. 294, 295, 363, *458*
Foy W. 228, *458*
Frazer J.G., *см.* Фрэзер Дж.Дж.
Frederiksen S., *см.* Фредериксен С.
Friederici G. 272, *459*
Friedrich A., *см.* Фридрих А.
Fritzner J., *см.* Фрицнер И.
Frobenius L., *см.* Фробениус Л.
Fuhner H. 133, *459*
Fuad K.M. *452*

Gaerte W. 236, *459*
Gahs A., *см.* Гас А.
Ganay S., de 302, *459*
Gayton A.H. 257, 258, *459*
Geldner K.F. *437*
Gernet L. 362, *459*
Gheerbrant A. *408*
Gifford E.W., *см.* Гиффорд Э.У.
Gillen F.J., *см.* Гиллен Ф.Й
Girfanova A., *см.* Гирфанова А.Х.
Gjessing G. 380, 459
Gmelin J.G., *см.* Гмелин И.Г.
Goddard du Bois C., *см.* Bois C.
Goeje C.H., de, *см.* Гуе К.Х.
Golther W. 288, *460*
Goloubev V. *412*
Gouillard J., *см.* Гуйар Ж.
Graebner F., *см.* Гребнер Ф.
Granet M., *см.* Гране М.
Grey G., *см.* Грей Дж.
Griaule M., *см.* Гриоль М.
Gronbech K. 211, *454*
Groot J.J.M., *см.* Гроот Я.Я.М.
Grousset R., *см.* Груссе Р.
Grube W., *см.* Грубе В.
Grünwedel A., *см.* Грюнведель А.
Gudgeon W.E. 301, *460*
Güntert H., *см.* Гюнтерт Г.
Gusinde M. 61, 82, 104, 272, *460*
Guthrie W.K. 314, *433*, 434, *460*
Gutmann B. *361*, *460*

Haavio M. *446*
Haeberlin H. 117, 257, *460*
Haeckel J. 235, *460*
Hageunauer C. *445*
Hajdu P. *416*

Halifax J. 384, *402*
Hallowell A.I., *см.* Холуэлл А. И.
Hamayon R.N., *см.* Хамаюн Р.
Handy E.S., *см.* Крэгхилл Хэнди Э.С.
Hansen K.G. *423*
Harner M., *см.* Харнер М.
Harper E.B. *440*
Harva U., *см.* Холмберг (Харва) У.
Hastings J. *464*
Hatt G. 273, *461*
Hauer J.W. 325, 330, *461*
Haussig H.-W. *404*, *435*
Heine-Geldern R., *см.* Хайне-Гельдерн Р.
Hermann M. *441*
Hemberg B. 362, *461*
Hennig W. *436*
Henry A. 344, *461*
Hentze C., *см.* Хенце К.
Hilden K, *см.* Хильден К.
Hillebrandt A. 330, *461*
Hivale Sh. 358, *461*
Hocart A.M., *см.* Хокарт А.М.
Höffler O., *см.* Хёфлер О.
Hoffman W.J. 259, 261, 263, *461*
Hofmann H. *421*, *441*
Hoffmann J.-B., *см.* Хоффманн Дж.-Б.
Holmberg-Harva U., *см.* Холмберг (Харва) У.
Holmer N.O. *424*
Holt C., *см.* Хольт К.
Honko L. *416*
Honti L. *391*
Hooke S.H. *453*
Hopkins L.Ch., *см.* Хопкинс Л.Ч.
Hoppál M., *см.* Хоппал М.
Hori I. *445*
Hornell J., *см.* Хорнелл Дж.
House R.P., *см.* Хаус Р.П.
Howard K.D. *384*, *422*
Howell W. 292, *462*
Howitt A.W., *см.* Хауит А.В.
Huart C., *см.* Юар К.
Hubert H., *см.* Юбер А.
Hultkrantz A., *см.* Хюльткранц О.
Hummel S., *см.* Хуммель З.
Humphrey C. *384*

Jakoby A. 229, 336, 337, *462*, *463*
Jensen A.E., *см.* Йенсен А.Э.
Jeremias A. 137, 228, 229, 371, *463*
Jettmar K., *см.* Йеттмар К.
Johelson V.I., *см.* Йохельсон В.И.
Johnson F. 252, *463*
Juynboll H.H. 288, 373, *463*

Kagarow E., *см.* Кагаров Е.
Kahn Ch.H. *434*
Kaltenmark M. *443*
Kardiner A. 300, 301, *463*
Karjalainen K.F., *см.* Карьялайнен К.Ф.
Karsten R. 61, 266, 270, *411*, *424*, *463*
Keith A.B., *см.* Кейт А.
Kerenyi C., *см.* Керени К.
Kirfel W. 227, 324, *463*
Kirchner H. *410*, *431*, *448*
Kittredge G.L., *см.* Киттредж Дж.Л.
Klaproth H., *см.* Клапрот Г.Ю.
Knoll-Greiling U. *390*
Koch-Grünberg Th., *см.* Кох-Грюнберг Т.
Koppers W., *см.* Копперс В.
Koprulu M.F., *см.* Кёпрюлю М.Ф.
Kopruluzade M. F., *см.* Кёпрюлю М.Ф.
Korner T. 348, *464*
Krader L. *412*
Kretschmar F., *см.* Кречмар Ф.
Kroeber A.L., *см.* Крёбер А.Л.
Kroef J.M., van der *426*
Krohn K. 94, *464*
Kroll J., *см.* Кроль Й.
Kruyt A.C. 283, 288, 290, *450*, *462*
Kuper M. *384*
Kurtin J. *414*

La Barre W. *409*
Lafont P.-B. *442*
Lagerkrantz E., *см.* Лагеркранц Э.
Lalou M., *см.* Лалу М.

Lamb S., *см.* Лэм С.
Lamotte E. 326, *465*
Landtman G. *401*
Langdon E. *405*
Lankenau H., von 57, 161, 193, *465*
Lanternari V. *408*
Larsen H., *см.* Ларсен Х.
Lattimore Owen 210, *465*
Laufer B., *см.* Лауфер Б.
Laval H., *см.* Лаваль О.
Laviosa-Zambotti P. 236, *465*
Layard John W., *см.* Лэйард Дж. У.
Lehmann W. 272, *465*
Lehtisalo T., *см.* Лехтисало Т.В.
Leroy O. 301, 367, *465*
Lessing F.D. *441*
Levi S., *см.* Леви С.
Levy G.R. 80, 231, *457*, *466*
Levy I. 315, *465*
Levy-Bruhl L., *см.* Леви-Брюль Л.
Lewis I.M. 10, *384*, *394*
Lievre V. *389*
Lindgren E.J. 64, 121, 144, *466*
Lindquist S. 326, 466
Linton R., *см.* Линтон Р.
Liungman W., *см.* Люнгман В.
Loeb E.M., *см.* Лоеб Е.М.
Lommel H., *см.* Ломмель Г.
Lönngvist B. *409*
Lopatin I.A., *см.* Лопатин И.А.
Lot-Falk E. *388*, *405*, *411*
Loud J.-I. *389*
Lowenstein T. *416*
Lowie R.H., *см.* Лоуи Р.Г.
Lublinski I. 82, 104, 111, 141, 268, *466*
Luna L.E. *405*
Lungman Waldemar, *см.* Люнгман В.
Luomala K., *см.* Луомала К.

Macchioro V. 314, *466*
Maddox J.L. 58, *466*
Madsen W. *424*
Malinowski B.K., *см.* Малиновский Б.К.
Malten L. 357, *467*
Manker E., *см.* Манкер Э.
Mannhardt W.E. *410*
Manquilef M., *см.* Манкилеф М.
Marazzi U. *406*
Marcel-Dubois C. 335, *467*
Mariner W. 300, *467*
Maringer J. *401*, *446*
Marshall J.H., *см.* Маршал Дж.Г.
Marstrander C. 91, *467*
Martino E., *см.* Мартино Э.
Maspero H., *см.* Масперо А.
Massignon L., *см.* Массиньон Л.
Mauss M., *см.* Мосс М.
McMahon A.R. 352, *467*
Meyer F., *см.* Майер Ф.
Meisen K. 309, *467*
Meillet A., *см.* Мейе А.
Melnikow N., *см.* Мельников Н.
Melton, *см.* Мелтон
Menasce P., de 319, *467*
Menges K.H., *см.* Менгес К.Г.
Metraux A., *см.* Метро А.
Meuli K., *см.* Мейли К.
Mikhailovski V.M., *см.* Михайловский В.М.
Mironov N.D., *см.* Миронов Н.Д.
Modi J.J., *см.* Моди И.И.
Moerenhout J.A. 300, *468*
Mogk E., *см.* Могк Э.
Molnar A., *см.* Мольнар А.
Montandon G. 158, *468*
Mooney J., *см.* Муни Дж.
Moss R.L. 289, 367, *468*
Muller F.M., *см.* Мюллер Ф.М.
Muller W. *408*, *423*, *424*
Munkaczi B., *см.* Мункачи Б.
Munsterberger W. 239, 241, *468*
Murray M.A., *см.* Мюррей М.Э.
Mus P., *см.* Мюс П.
Muster W., *см.* Мустер В.

Nachtigall H. *410*
Nadel S.F., *см.* Надель С.Ф.
Narr K.arl J. *448*
Nebesky-Wojkowitz R., von 338, *398*, *411*, *441*, *469*
Negelein J., von, *см.* Негеляйн Ю.

Nehring A., *см.* Неринг А.
Nelson E.W. 244, *469*
Nemeth J., *см.* Немет Д.
Newbold T.J. 281, *469*
Niggemeyer H. *463*
Nilsson M.P. 311, 312, *469*
Niordaze G. 53, 60, 105, 144–147, 149, 157, *469*
Nolle W. *435*, *440*
Nordenskiold E. 266, *469*
Numazawa F.K. 136, 147, 343, 367, 368, *469*
Nyberg H.S., *см.* Нюберг Х.С.

Obermayer H. *452*
Oesterreich T.K. 61, 283, *469*
Ohlmarks A., *см.* Ольмаркс А.
Ohnuki-Tierney E. *405*
Okladnikiv A.P., *см.* Окладников А.П.
Oldenberg H. 330, *469*
Olsen M. 311, *469*
Opitz M. 8
Opler M.E. 250, 252, *469*
O'Rahilly T.F. 308, *470*

Palacios M.A. 368, *470*
Pallas P.S., *см.* Паллас П.С.
Pander E. 338, *470*
Pang T.A., *см.* Панг Т.А.
Páricsy P. *384*, *418*
Park W.Z., *см.* Парк В.З.
Parker L.C. 76, 139, *470*
Parrot A., *см.* Парро А.
Parsons E.C., *см.* Парсонс Э.К.
Partanen J., *см.* Партанен Я.
Pârvan V., *см.* Пырван В.
Paul O., *см.* Пауль О.
Paulson I. *388*, *410*, *415*, *416*
Pentikainen J., *см.* Пентикяйнен Ю.
Penzer N.M. 112, 324, 326, 365, *476*
Pelliot P., *см.* Пельо П.
Perham J. 84, 286, 292, *470*
Pering B. 229, *470*
Perry W.J., *см.* Перри У.Дж.
Pestalozza U. 94, 125, *470*
Petrullo V. 267, *424*, *470*
Pettazzoni R., *см.* Петтаццони Р.
Peters L. 10
Pettersson O., *см.* Петтерссон О.
Piddington R., *см.* Пиддингтон Р.
Pilsudski B., *см.* Пилсудский Б.О.
Pilsudski J., *см.* Пилсудский Ю.
Pineda y Bascuñan N., *см.* Пинеда и Баскуньян Н.
Pippidi D.M. 315, *471*
Polivka G., *см.* Поливка Ю.
Popov A.A., *см.* Попов А.А.
Poppe N., *см.* Поппе Н.
Popper W. 441
Pozdnejev A., *см.* Позднеев А.
Pozzi A. *418*
Priklonskij V.L., *см.* Приклонский В.Л.
Propp V.J., *см.* Пропп В.Я.
Przyluski J., *см.* Пржилуски Ж.
Pulver M. 87, *471*

Quigstad J. 197, *471*
Quaritch Wales H.G. *420*, *421*, *427*

Radcliff-Brown A.R., *см.* Рэдклифф-Браун А.Р.
Radin P., *см.* Радин П.
Radlov W., *см.* Радлов В.В.
Rahmann R. *400*, *440*
Raingeard P. 315, *471*
Ramstedt G.J., *см.* Рамстедт Г.Й.
Rank G., *см.* Рэнк Г.
Ranke K. *411*
Rasanen A.M., *см.* Рясянен А.М.
Rasmussen K., *см.* Расмуссен К.
Reagan A.B. 250, *472*
Reichel-Dolmatoff G. *405*
Reinhold-Muller F.G. 338, *472*
Renel Ch. 136, *472*
Renou L. 439
Ribbah S.H. *441*
Richthofen B., von. 273, *472*
Riesenfeld A., *см.* Ризенфельд А.
Rintschen B. *442*
Risley H.H. 371, *472*
Rivet P., *см.* Ривe П.
Rock J.F., *см.* Рок Дж.Ф.
Rockhill W.W. 338, 339, *473*

Roder J.G. *422*
Rodrigues R., *см.* Родригес Р.
Roer E. *438*
Rohde E., *см.* Роде Э.
Roheim G., *см.* Рохейм Г.
Rosales D. 82, *473*
Rosenberg F., *см.* Розенберг Ф.
Rosetti A., *см.* Росетти А.
Roth H.L. 58, 84, 111, 131, 132, 285, 286, 292, *473*
Rousselle E. 156, *473*
Roux J.P. *388*, *445*, *447*
Rowland B., Jr. 137, 371, *473*
Ruben W., *см.* Рубен В.
Runeberg A.rne 109, 310, 365, *473*
Russu I.оп I., *см.* Руссу И.И.

Sadovsky O., von *384*
Sahagun, *см.*, Бернардино де Саагун
Saintyves P. 154, *473*
Saladin d'Anglure B. *402*, *422*
Salmony A. *445*
Sandschejew G., *см.* Санжеев Г.
Sanguinetti B.R. *462*
Sauvageot A. 242, *473*
Saxl F. 371, *474*
Saxo Grammaticus, *см.* Саксон Грамматик
Schaeder H.H. *469*
Schaefner A. 163, *474*
Schdrer H. 58, 231, 239, 287, 292, *426*, *474*
Schebesta P., *см.* Шебеста П.
Schlerath B. *445*
Schmidt L. *410*
Schmidt W., *см.* Шмидт В.
Schoolcraft H.R. *474*
Schram L.M.J. *445*
Schroder D. 10, 26, *447*
Schurtz H. *см.* Шурц Г.
Schuster K., *см.* Шустер К.
Sebeok T.A. *408*
Seler E. 337, *474*
Seligman C.G., *см.* Селигман Ч.Г.
Shimkin B.D. 93, 149, 170, 184, 191, 197, 198, *474*
Shirokogorov S.M., *см.* Широкогоров С.М.
Sieroszewski W.L., *см.* Серошевский В.Л.
Sinor D., *см.* Синор Д.
Siikala A.-L. *384*, *387*
Skeat W.W., *см.* Скит У.У.
Slawik A. 158, 240, 288, 289, 307, 357–359, 361, 368, *475*
Slocum J., *см.* Слокам
Smith M., *см.* Смит М.
Snellgrove D.L. *442*
Snorri Sturluson, *см.* Снорри Стурлусон
Snoy P. *389*
Soderblom N. 318, *475*
Speiser F. 290, 293, *475*
Spencer B., *см.* Спенсер Б.
Spier L., *см.* Спайер Л.
Spies W. 358, *479*
Stary G. *418*
Stefansson V., *см.* Стефансон В.
Stein R. 186, 338, 357, *475*
Steinen K., *см.* Штейнен К.
Steiner F.B. 380, *475*
Steinmann A. 240, 289, 290, *475*
Sterly J. *428*
Sternberg L., *см.* Штернберг Л.Я.
Stevenson M.C. 261, *476*
Steward J.H. *468*, *476*
Stewart C.S. 300, *476*
Stieda L. 93, 144, 193, *476*
Stiglmayr E. *408*, *425*
Stirling M.W. 104, *476*
Stohr W. *426*
Strömback D., *см.* Штрёмбак Д.
Summers M., *см.* Саммерс М.
Sumner W.G., *см.* Самнер У.Г.
Swanton J., *см.* Свентон Дж.
Sydow C.W., von., *см.* Сюдов К.В.

Talgren A.M. 380, *448*, *476*
Tawney C.H., *см.* Тоуони Ч.Г.
Tax S. *423*, *424*
Tcheng-Tsu Shang 353, *476*
Tegnaeus H. 373, *476*

Teit James 114, 118, 256, *477*
Te Rangi Hiroa, *см.* Бак П.
Thalbitzer W.K., *см.* Тальбицер В.К.
Thérrien F. *402*
The Zhi Ma *443*
Thomas N. *384*
Thompson E.A., *см.* Бадж В.
Thompson S., *см.* Томпсон С.
Thomson B. 301, *477*
Thorndike L., *см.* Торндайк Л.
Thurn I. 111, *477*
Tin P.M. *483*
Trask W.R. 34
Toivonen Y.N., *см.* Тойвонен И.
Tucci G., *см.* Туччи Дж.

Vajda L. *409*
Van der Leeuw G. 372, *457*, *471*, *477*
Van Durme J. 327, *477*
Van Gennep A., *см.* Ван-Геннеп А.
Van Wylick C. 288, *479*
Vandier J. 371, *477*
Vannicelli L., *см.* Ванничелли Л.
Vitebsky P. 384
Voight V. 16
Volhardt E. 90, 477
Vries J., de 112, 310, *431*, *478*

Waley A. *444*
Walleser J., von *478*
Wahlravens H. *418*
Warneck J. 232, 283, *478*
Warner W.L. *408*
Wassen S.H. *424*
Wavell S. *394*
Webster H. 58, 61, 81, 85, 89, 102, 104, 108, 109, 163, 286, 361, 363, *478*
Wehrli H.J. 345, *478*
Weill R. 371, *478*
Weinberger-Goebel K.294, 367, *478*
Weiser-Aall L. 109, *478*
Wensinck A.J., *см.* Венсинк А.Я.
Werner A., *см.* Вернер А.
Verrier E. *440*
Weyer E.M., Jr. 58, 85, 86, 107, 110, 168, 242, 243, *478*
White C.M.N. 302, *478*
Whitehead G. 280, 289, *478*
Widengren G. 310, 315, 319, 372, *421*, *436*, *478*
Wieschoff H. 163, *478*
Wikander S. 310, 318, 319, *478*
Wilhelm R., *см.* Вильхельм Р.
Wilke G. 231, 366, *478*
Wilken G.A., *см.* Вилкен Г.А.
Williamson R.W. 293, 297, 300, 301, *479*,
Winstedt R.O. 241, 281, 282, *479*
Wirtz P. 164, 365, *479*
Wissler C., *см.* Уисслер К.
Wolfram R., *см.* Вольффрам Р.
Wolters P., *см.* Вольтерс П.
Woods J.N. *439*
Wright A.F., *см.* Райт А.Ф.
Wust W., *см.* Вюст В.

Yasser J. 211, *479*
Yule H. 337, 338, 345, *479*

Zelenin D., *см.* Зеленин Д.К.
Zemmrich J. 367, *479*
Zerries O. *405*, *424*
Zimmer H. 369, *479*
Zoete B., de 358, *479*

УКАЗАТЕЛЬ МИФОПОЭТИЧЕСКИХ И БИБЛЕЙСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ И РЕАЛИЙ*

Аар Тойон (хозяин мира), А(а)р(ь)-тоён(-ага), *якут.* 49, 170, *413*

Абаасы ойбоно («дыра духов», пластинка с дыркой на одежде шамана), *якут.*, *ср.* Отверстие дымовое 204

Абаасы ойуна (черный шаман), *якут.*, *ср.* Шаман 168

Абагалдей (маска), *бурят.* 148, 410

Абарис (культурный герой), *др.-греч.* 312, *433*

Абарга (змей), *бурят.* 129

Абарис, *греч.* 312, *433*

Абаасы (дух злой), *якут.* 97, 168, 204, 413

Ад 318, 320, 342, 369, *397*, *439*

Адам, *библ.* 154, 228

Аид, *др.-греч.* 210, 314, *434*

Аийо (верховное божество), *лопари* 94

Аийя (эпитет Укко), *фин.* 94

Аи-Тоён (орел священный), *см.* Айы(ы) тойон

Аисыт (божество плодородия), Айсыт, Айы(ы)сыт *якут.* 100, 169, *405*, *413*

Айа (племенной бог), *курыканы* 389

Айие, *см.* Аийо

Айсыт, *см.* Аисыт

Айы ойуна (белый шаман), *якут.*, *ср.* Шаман 94, 168

Айы(ы) (божества племенные), *якут.* 94, *388*, *404*, *405*, *412*, *413*

Айы(ы)сыт, *см.* Аисыт

Айы(ы) тойон (господин света), *якут.*, *ср.* Орел, Юрунг Айы(ы) тойон, Тойон котор 93, 94, 233, *388*, *413*

Ак айас (верховное божество), *алт.* 49

Ак кам (белый шаман), *алт.*, *ср.* Шаман 171

Акула 107, 108 (дух)

Алкестида (дочь царя Пелия), *др.-греч.* 314

Алкиной (миф. царь), *др.-греч.* 433

---

* Вступительная статья и указатели не расписаны. В скобках приводятся минимально необходимые смысловые уточнения; единичные (локальные) реалии и имена по возможности привязаны к соответствующим языкам, этносам или территориям. Указатель отражает в том числе условные номинации М. Элиаде, эксплицирующие «экзотические» реалии и обнаруживающие смешение обиходных и специальных (в данном случае *шаманистических*) словоупотреблений. Понятно, что речь не может идти о строго терминолоических разграничениях, — это относится и к таким ключевым понятиям, как *бог*, *божество*, *дух*, а также к словоупотреблениям *шаман*, *жрец*, *знахарь*, *колдун* и др. Повсеместно встречающиеся понятия (*мир*, *шаман* и т. п.) учтены только в более узких своих значениях (*мир верхний*, *шаман белый* и т. п.). Сокращения языковых и прочих помет соответствуют общепринятым. Двойная тильда используется вместо заглавного слова. — *А. Г.*

Аллара кырар (путь к нижним духам), *якут.* 205
Аллах, *мус.* 194
Алтай-хан (хозяин Алтая), *алт.* 175
Альдеринга (время созидания), *австрал.* 78, 401
Ама (дух мрака), *ненцы* 198
Амагять (дух), эмэгеть *якут.* 202, *417*
Амана (женский дух воды), *кариб.* 134
Амба (тигр), *тунгус.* 96
Амба саман (великий шаман), *маньч.*, *ср.* Шаман 55
Амбат (культурный герой), *полинез.* 293, *428*
Анаватапта (райская область), *инд.* 326
Ан Ала хотун (хозяйка земли), *якут.* 170
Анахай (демон одноглазый), *бурят.* *398*
Ангакок (шаман), *иннуит*, *ср.* Куаманек, 85, 86, 108, 242–244, 340, 342, *422*
Антилопа 117, 168
Анчимален (жена солнца), *араукан.* 270
Аполлон, *греч.* 311, 312, *433*, *434*
Арба (чудовище из царства мертвых), *алт.*, *ср.* Ютпа 149
Арджуна (миф. герой), *др.-инд.* 334
Ариман, *др.-иран.* 129, 230
Арнаркуагссак (хозяйка тюленей), *эским.* 422
Арсари (божество), *чуваш.* *398*
Арта-Вираф, *см.* Вираф
Архат (эпитет будды), *инд.* 326, 327, 339
Аршгат (богиня справедливости) 318, *436*
Арь-Тоён, *см.* А(а)р Тойон
Астовидату (демон), *иран.* 156
Асуры (демоны), *монг.* 230, *446*
Атман (тело, душа), *вед.* 87, 334
Атнонгара (кристаллы кварца) *австрал.*, *ср.* Камень 77
Ауа (дух-помощник шамана), *эским.* 108
Аукеленуиаику (культурный герой), *гавайск.* 136
Аусадхи (трава лечебная), *инд.* 332
Ахура-Мазда, *авест.* 319, *436*
Ашвамедха (жертвоприношение лошади), *др.-инд.* 100, 335
Ашвины (небесные близнецы), *др.-инд.* 50
Аэробатаи (ходящие по облакам), *др.-греч.* 313
Аями (небесный дух-покровитель, жена шамана), *нанайск.* 95, 96, 101, 102

Баджаса (жрец, жрица), *тораджи* 287, 288
Байаме (культурный герой), *австрал.* 138, 139, *408*
Бай Байанай (божество охоты), *якут.* 170, 234, *413*
Бай Ульгень (верховное божество), *алт.*, *ср.* Ульгень 98, 99, 106, 149, 167, 173–175, 177–180, 227, 229, 233, 235, 268, 322, 325, *393*, *414*, *420*
Баксы (шаман), *казах.* 57, 75, 111, 150, 151, 162, 194, *393*, *416*
Балан Бахам (мост в иной мир), *семанги* 237
Балиан (жрец, жрица), *батаки* 278, 287, 290, 427
Бальдр (сын Одина), *др.-исл.* 307–309, *431*
Барабан (ритуальный), *ср.* Бубен 130, 131, 201, 202, 281, 283, 287, 335, 339, 340, 343, 344, 351, 380, 442
Баран 90, 93, 125–127, 130, 156, 174, 189, 271, *418*
Бариш (знахарка), *даяки* 285
Басир (жрица-шаманка) 287
Бахам (вид папоротника), *семанги* 237
Бвили (колдун), о-в Малекула 60, 83, 365
Бегу (дух, душа), *батаки* 282, 283

Белет (остров мертвых), *морск. даяки* 237
Белиан (исцеление, заклинание), *малайск.* 277, 281, 282, 286
Белка 24, 147, 235
Береза (шаманская), *ср.* Древо мировое, Сэргэ, Удэши-бурхан 29, 39, 71, 94, 99, 124–128, 147, 149, 159–161, 173, 175, 176, 192, 203, 229, 322, 324, 368
Берсерк (свирепый воин), *исл.* 310, 319, *432*
Бессмертие 100, 230, 231, 259, 261, 262, 313, 323, 324, 349, 356, 366, *433*, *434*, *444*
Биис (дух, божество), *якут.* 169–171, *413*
Бизон 154, *409*
Бирал (культурный герой), *австрал.* *408*
Благодарение (богов, духов), *ср.* Жертвоприношение 195
Бог (Создатель), *ср.* Божество, Верховная сущность, Полубог, Праджапати, Тянь 42, 45, 50, 54, 57, 71, 90, 92, 93, 98, 100, 103, 106, 123, 125, 127, 128, 130–132, 134, 136, 137, 142, 143, 149, 154, 155, 157, 162–164, 167, 169, 170, 171, 177–179, 182, 187, 189, 194; 195, 198, 199, 212, 222–227, 229, 231–237, 239, 240, 242, 247, 250, 261, 262, 266–268, 270–272, 274, 276, 283, 284, 287, 288, 290, 292, 296–300, 302, 305, 312, 314, 315, 322, 323–327, 329, 330, 333, 334, 337–339, 341, 345–347, 349, 360, 363, 367, 370–372, 374, 378, 379, 382, *385*, *386*, *389*, *398*, *399*, *403*, 404, *407*, *413*, *414*, *417*, *420*, *422*, *424*, *431–433*, *437*, *439*, *446*; ≈ покоящийся (Deus otiosus, *лат.*), *ср.* Мула Джади на болон 49, 116, 240, *387*, *413*
Богиня, *ср.* Аисыт, Полубогиня, Гера, Иштар 32, 162, 169, 231, 232, 247, 305, 310, 311, 314, 340, 341, *388*, *398*, *405*, *433*, *435*, *436*; ≈ земли 50, *389*; ≈-мать, *ср.* Великая Мать, Нилы-няма 306, *424*, *426*; ≈ плодородия (земли), *ср.* Аисыт, Фрейя 50, 100, *389*, *405*, *433*; ≈ справедливости, *ср.* Арштат 436; ≈ подводного мира, *ср.* Таканакапсалук 247, *426*
Бог-отец 130, 131, 133, 170, 177, 270, *408*, *430*, *439*
Бога, *см.* Буга
Божество (ураническое), *ср.* Арсари, Бог, Гром, Сангхьянг, Санки, Сахор, Маниту, Нинва, Нум, Тангара, Тата, Та Педн, Упи, Фаалахи 41, 42, 49–54, 56, 57, 59, 61, 65–67, 79, 90, 92–94, 98, 99, 101, 106, 110, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 124, 125, 127, 131, 142, 158, 162, 166, 167–173, 177–179, 189, 198, 199, 202, 207, 213–215, 224, 233, 237, 239, 242, 247, 250, 266–268, 272, 273, 276, 277, 286, 287, 291, 292, 299–301, 305, 311, 313, 315, 320, 324, 334, 345, 350, 351, 356, 360, 363, 381, *388*, *397*, *399*, *407*, *412–414*; ≈ болезни 308; ≈ воды 302; ≈ воитель, *ср.* Сулдэ-тэнгэри 234; ≈ зари, *ср.* Солбони 98, 326; ≈ женское 50, *388*; ≈ исцеления 193, 338; ≈ малое 170; ≈ охоты, *ср.* Бай Байанай 98, 106, 166, 124, 162, 169, 170, 234; ≈ плодородия 179, *405*, *413*; ≈ пляски, *ср.* Теха шара Мацкала 98; ≈ солярное, *ср.* Ра 52, 370, 382, *413*; ≈ судьбы *414*; сыновья (внуки) ≈а 234, 276; ≈ тьмы, *ср.* Тангароа *428*; ≈ хтоническое (нижнее), *ср.* Биис 49, 169, 172, *413*
Болезнь, *см.* Эмиряченье
Бомор (колдун), *малайск.* 61, 109, 277, 282
Бонсю (божество), *негритосы* 277
Бо Хан (первый шаман), *тувин.*, *ср.* Шаман 99

Бошинтой (кузнец небесный), *бурят.* 360
Брахман, *инд.* 167, 322, 323–325, 328, 330, 333, 368, *386*, *437–440*
Бримуры (змейки-радуги), *австрал.* 136
Бубен (шаманский), *ср.* Барабан, Оживление 38, 62, 71, 72, 74, 122, 123, 137, 144, 145, 159–164, 173, 175–177, 182, 186, 187, 194, 196, 197, 202, 203, 208–210, 212–214, 217–219, 229, 242, 262, 359, 377, 380, *404*, *409*, *410*, *413*
Бубенчики 147–149, 235, 253
Буга (верховное божество), *тунгус.* 49, 210, *378*
Буга, бога (шаман), *монг.* 45
Бугари (время созидания), *австрал.* *401*
Будда, *санскр.* 129, 137, 320, 324–327, 336, 337, 340, 342, 346, 378, *438*, *440*, *442*; будда (человек достигший нирваны) *438*
Будда (состояние)
Бунджиль (культурный герой), *австрал.* 137, *408*
Буни гаса (дух-покровитель шамана), *нан.* 187, *487*
Бурхан (дух), *бурят.* 125, 127, 377
Бхригу (мудрец, хранитель огня), *др.-инд.* 333, *440*
Бык 107, 111, 129, 131, 153 182, 201, 202, 307, 308, 361

Вабено (шаман), *оджибве* 260, 261
Вайю, Вай (бог ветра), *авест.* 318, *436*
Вайрочана (будда), *др.-инд.* 339, 441
Валькирии (воинственные девы), *др.-исл.* 307, *431*, *433*
Варака (дух), *тораджи* 288
Варуна, *др.-инд.* 179, 303, 306, 333, 334, *431*, *440*
Вёлва (провидица), *др.-исл.* 308–310, *432*
Великая Мать (Magna mater, *лат.*), *ср.* Богиня-Мать, Ини 126, 246, 306, 381, *397*; ≈ в стране мертвых 422; ≈ зверей 102
Великий Дух, *ср.* Божество, Маниту, Отец-Гриф, Торнгарсоак 85, 115, 261, 263, *424*; ≈ отец 133, 134
Великий Юй, *кит.* 354, *443*
Вепрь 207
Веревка, *см.* Вход
Верховная сущность (божество), *ср.* Буга, Байаме, Бай Ульгень, Бог, Бонсю, Божество, Главный, Господин, Космократор, Ме, Нгуо, Пильян, Санки, Султа-хан, Хозяин 54, 79, 93, 94, 102, 116, 119, 131–133, 137–139, 142, 152, 167, 170, 171, 177, 179, 194, 195, 198, 202, 204, 210, 215, 216, 224, 233, 234, 237, 239, 240, 272, 276, 277, 287, 372, 381, 382, 383, *420*, *428*, *430*, *431*, *442*
Ветер (дух), *см.* Вайю 291, *436*
Вилео (шаманка небесная), *араукан.*, *см.* Шаман 131
Вираф (Арта-Вираф *букв.* праведник-Вираф), *иран.* 142, 315, 319, 320, 333, 334, *435*
Вирига (божества), *маори* 299
Вода (волшебная) 189
Вознесение шамана, *см.* Полет магический
Волк 95, 107, 109, 117, 164, 209, 218, 267, 307, 311, 357, *433*, *445*, *446*
Волшебница 96, 99, 100, 152, *443*; волшебник 321
Воробей 212
Ворон, *ср.* Мунин, Хугин 107, 117, 181, 203, 307, 312, *398*, *413*, *433*, *434*, *442*; Великий ≈ 215
Ворона 181, 201
Ворукаша (миф. озеро), *др.-инд.* 129, 230
Воскресение (возрождение ритуальное) 67, 71, 74, 75, 82–85, 89, 98, 99, 101, 104, 105, 110, 119, 135, 136, 138, 142, 153, 155, 156, 189, 205, 241, 242, 250, 259, 262–264, 271, 272, 279, 340, 368, 383

Врата, *см.* Вход
Врачевание, *см.* Исцеление
Время созидания (время оно), *ср.* Предки, Начало мира 266, *400*
Вседержитель 306
Вход (путь на небо, в загробный мир), *ср.* Аллара кырар, Йер меси Уса кырар 126, 175, 181–183, 213, 216, 224, 235, 241, 247, 318; ≈ в пещеру 76; ≈ в жилище 173, 175, 199, 219, 245; веревка, *ср.* Му 79, 96, 98, 126, 128, 132–136, 138–170, 174, 182, 198, 203–205, 208, 268, 327, 334, 337–339, 344, 368, 370, 373, *440*; врата 138, 278, 309, 350, 369, *436*; дыра (в земле) 216; гора 127, 139, 218, 373, 374; дерево 297; дорога предков 216, 217, 224, 244, 256; змей воздушный 96, 136, 297, 302; кострище 216; лиана 132, 132, 189, 269, 288, 293, 294, 297, 337, 367, 370, 373, 374: отверстие дымовое, *ср.* Абаасы ойбоно, Йер туниги 181, 208, 224; радуга 96, 126, 135–139, 160, 161, 288, 350, 373, 374, *408*; паутина 96, 126; трудный ≈ 245
Выдра 261–263
Вяйнямёйнен (первый шаман), *фин.* 94, *446*

Гавей анту (поминальная церемония), *даяки* 292
Гавриил, *библ.* 372
Гагара, *см.* Куагас 201, 203, 205, *398*
Гадание 156, 214, 221, 248, 294, 296, 299, 338, 344, *393*, 415; ≈ на бубне 162, 197, 208; ≈ на костях шаманов 213, 308, 314; ≈ на ложке 195; ≈ на жезле 199; ≈ на колотушке 162; ≈ на лопатке (барана) 156; ≈ на лопатке оленя 221; ≈ на черепах 212, 308, 314
Гаокерена, хаома (всеисцеляющее дерево), *иран.* 129, 230, *см.* Древо мировое
Гаронман (обитель богов), *авест.* 320, *436*
Гаруда (царь птиц), *др.-инд.* 227
Гера, *др.-греч.* 314, 371
Геракл, *др.-греч.* 40, 315, *434*
Гермес, *др.-греч.* 315
Гильгамеш, *шумер., аккад.* 100, 259
Гиперборей (мифич. народ), *др.-греч.* 312, *433*
Гитара (как струнный инструмент) 194, 195
Главный, *см.* Хозяин
Гнездо 124, 359; ≈ а с детьми Создателя 94; ≈ а с шаманами 70
Гора 55, 70–73, 85, 86, 95, 96, 102, 105, 109, 113–117, 140, 142, 181, 183, 193, 197, 202, 208, 209, 228, 254, 261, 268, *398*, *413*, *415*, *421*; ≈ железная 227, 229, 327, 331, 342, 366, 372, *420*; ≈ золотая 233, 347; ≈ мировая (священная), *ср.* Древо мировое, Дзокуо, Меру, Ооби-Ооби, Сумер(у), Темир тайкша, Ярлхашампо 74, 115, 139–142, 181–183, 197, 218, 225–234, 238, 239, *393*, *436*; ≈ в инициации 115, 141; в верованиях об умерших 238, 239, 268, 289, 342, 344, 347, 354, *426*, *436*
Горахнатх (йогин), *инд.* 156
Горностай 71, 72
Господин, *см.* Хозяин
Гриб 194–196, 199, 235, 320
Гримнир (одно из имен Одина), *герм.* 308
Гриф 138, 155; Великий Отец-≈, *кариб.* 133, 134
Гром, *ср.* Камень громовой 56, 113, 176; божество (дух) ≈а грома, *ср.* Айеке, Индра, Карей, Тор, Укко, Ульгень, Эйке 71, 176, 276, *404*, *430*
Гусь 107, 173, 176, 182, 183, 323
Гюдхьер (божество, жрица), *др.-исл.* 310
Гьяллар (мост в загробный мир), *др.-исл.* 308, *432*

Дайа берури (маг, знахарь), *даяки* 285
Дакини (женские божества), *санскр.* 327, 341, 438
Дактили (спутники Реи-Кибелы), *др.-греч.* 361
Дамагоми (дух-покровитель), *ачумави* 117, 253–256
Дар (магический) 53–55, 57, 58, 71, 77, 81, 92, 93, 95, 108, 113, 114, 118, 131, 132, 138, 140, 141, 149, 168, 169, 174, 189, 248, 260, 346, *400*, 403; ≈ы (приношения) шаману 262, 267
Дарамулин (культурный герой), *австрал.* 139, *408*
Дату (жрец), *батаки* 282, 283
Да Юй, Сю Юй (культурный герой), *кит.* 354, *443*, *445*
Дворец (божества) 229, 230, 268, 278, 359, *420*; ≈ хрустальный 140
Дёйба-нгуо («главный хозяин»), *нганас.* *399*
Дельфин 247
Деметра, *греч.* 91
Демон (дьявол, черт, шайтан), *ср.* Астовидату, Дух злой, Ракшасы 47, 68, 70, 74, 77, 93, 109, 123, 125, 134, 156, 161, 162, 164, 166, 191, 194, 198, 200, 230, 240, 267, 282, 284, 289, 290, 304, 313, 318, 334, 336, 340, 342, 342, 345, 346, 359, 360, 362, *399*, *403*
Дерево (ритуальное), *ср.* Вход, Гаокерена, Древо мировое, Замбу, Мапик, Рэуэ, Ыйик Мас 41, 42, 54, 65, 66, 70, 94, 129, 130–132, 139, 153, 187, 203, 204, 210, 225, 229–233, 236–238, 240, 241, 248, 285, 291, 299, 306, 321, 323, 366, 367, 370, *407*, *421*, 427; ≈ в верованиях об умерших 237, 238, 240, 241, 278, 347; ≈ для бубна 159, 160; ≈ жизни 72, 237; ≈ в инициации 98, 126, 294; конь-≈ 230; личное ≈ 159; ≈-мать 124; ≈ мысли 344; ≈-отец 124, 127–132, 141, 143; перевернутое ≈ 159, 229; ≈ священное 94, 225, 234, *404*; ≈ слова 344; ≈ хозяина земли 71; ≈-человечество 234; ≈ шаманское, *ср.* Береза, Лиственница, Ыйык Мас 70, 98, 99, 122, 229, 233, 240, 320
Деревянная лошадка, *см.* Конная трость
Дети 166, 185, 213, 276; ≈ рожденные «в рубашке») 54; ≈ вод 116, 117; ≈ создателя (на дереве) 94, 231, *404*; ≈ умершие 115
Джинн 194
Дзокуо (миф. гора), *якут.* 70
Дикша (обряд посвящения), *др.-инд.* 328, 330
Дионис, *др.-греч.* 312
Диоскуры (близнецы, сыновья Зевса), *др.-греч.* 50
Дождь (призывание) 250, 253, 283, 335, 349, *445*; прекращение ≈я 266
Доонта (медведь), *нанайск.* 96
Дракон, *см.* Змей
Древо мировое, *см.* Мир
Дукун (жрец, знахарь), *полинез.* 105, 284
Дума (время созидания), *австрал.* *401*
Дух, *ср.* Бегу, Биис, Бурхан, Варака, Гоакерена, Гром, Змея, Кёрмёс, Кэльэт, Маниту, Минунгарра, Мундадьи, Мунканиньи, Пари, Пунтидир, Сенои, Сюр, Тукайна, Утха 76, 102, 103, 138, 141, 145, 146, 149, 157–160, 164, 169, 175, 184, 188, 196, 197, 204, 206–212, 215, 219, 220, 237, 243, 247, 248, 260, 271, 275 *393*, *397*, *402*, *403*, *405*, *406*; ≈ безумия, *ср.* Эмэгет; ≈ болезни *412*; ≈ ветра 291; ≈ вод (моря), *ср.*, Амана, Яик хан 107, 134, 175, *423*; ≈ головы 107; ≈ горный 107; ≈ двери, *ср.* Удеши бурхан 175; ≈-демон 119; ≈ дере-

ва 109; ≈ джунглей (зарослей, леса) 105–107, 109, 154; ≈ добрый 147, 215; ≈ животного 109; ≈ земли, *ср.* Ёр, Иччи 107, 108, 234, *413*; ≈ злой (болезни, смерти), *ср.* Абаасы, Дьямян кёрмёс, Калау, Орунча, Саарги 69, 79, 87, 93, 125, 147, 156, 166, 168, 171, 194, 195, 200, 204, 206, 212, 215, 245, 266, *393*, *411*; ≈ личный 106, 107, 211, 242, 245, 285; ≈ луны 87; ≈наставник (шамана) 95, 103, 105, 106, 132; ≈ небесный (дети солнца, луны и др.), *ср.* Биси 92, 96, 97, 105, 107, 114, 134, 135, 141, 142; ≈ нижний, *ср.* Биси, Божество нижнее *413*; ≈ ночи (мрака) 116, 124; ≈огня 107, 174; ≈ покровитель (хранитель), *ср.* Аями, Дамогами, Зеленый человечек, Карлик, Князь шаманов 63, 65, 71, 92, 102, 103, 107–110, 113–120, 164, 167, 168, 200, 212, 213, 257, 260, 263; ≈помощник (шамана), *ср.* Сэвэн 55, 56, 58, 59, 63, 75, 80, 85–87, 95, 102, 105–113, 115, 118, 119, 122, 123, 152, 160, 173, 187, 195, 196, 198, 199, 207, 214, 243–245, 255, 262, 270; ≈ проводник 122, 131; ≈предок (душа), *ср.* Ирунтариния 47, 56–59, 63, 66, 68, 74, 75, 79, 88, 92, 94, 95, 98, 102, 103–105, 109, 110, 113, 115, 116, 118, 119, 125, 127, 136, 139, 153, 158, 164, 174, 180, 182, 197, 212, 213, 281–283, 287, 288, 308, 336, 340, 356, 366, 383, *415*; ≈ рода (клана) 122

Душа (живого), *ср.* Кут, Сюр, Тонди 23, 166–168, 187, 191, 192, 211–214, 216, 219, 220, 231, 237, 238, 243, 248, *405*, *413*, *414*; ≈ предмета *413*; ≈ умершего, *ср.* Ару (Дьямян) кёрмёс, Кёрмёс, Панян *414*

Дьюгуба, дьюгурба (время созидания), *австрал.* *400*

Дьюманггани (время созидания), *австрал.* *401*

Дьявол, *ср.* Демон

Дьяман кёрмёс (нечистый, злой дух-двойник умершего), *алт.* *414*

Дьяус (бог неба), *др.-инд.* 179

Дяйку (трикстер), *нганас.* 399

Ель 70, 203, 230

Ёр (душа блуждающая), *якут.* 200, *413*, *417*

Жаба 93

Жезл (ритуальный), *ср.* Сорби 123, 146–148, 151, 162–164, 177, 199, 212, 252, 280, 281, 283, 310

Жена небесная (шамана) 77, 95, 96, 97, 98–101, 136, 158, 218, 307

Женоподобный шаман, *ср.* Мананг бали, Трансвестизм, Шаман

Женщина, *ср.* Шинои-Сагар, Хаддинг, Эвридика 50, 71–73, 75, 83, 93, 95, 96, 99, 100–102, 105, 111, 113, 118, 125, 131, 134, 142, 146, 153, 158, 186, 187, 221, 230, 231, 237, 242, 247, 248, 251, 257, 259, 264, 266, 271, 278, 284, 286–288, 292, 294, 307, 309, 316, 317, 323, 348, 350–352, *387*, *388*, *404*, *423*; ≈ бесплодная 242; ≈божество 50, *388*, *422*; ≈-дух 95, 96, 98, 99, 100, 102, 111, 135, 136, 195, 278, 281, 282, 307; ≈-полубогиня 100; ≈-шаманка (знахарь), *ср.* Басир, Вилео, Нишань, Удайни 53, 71, 75, 131, 151, 129, 168, 172, 195, 209, 213, 220, 277, 282, 285–288, 292, 349, 350, 352, 359, *387*, *403*; первая ≈ 231; шаманка-чертовка, *якут.* 70

Жертвенник (жертвенный стол) 174, 223, 224, 226, 323

Жертвенный сосуд, *ср.* Йупа 322, 323; ≈ное возлияние 125, 127

Жертвоприношение, *ср.* Благодарение 166–169, 171–180, 192–196,

203, 204, 206–208, 217, 224, 225, 323, *412*, *414*; ≈ предкам 174, 207, 208, 358
Животное (зверь), *ср.* Дух 55, 70, 74–76, 83, 88, 93, 102, 107, 109–113, 115–119, 121, 125–127, 130, 145, 147–149, 151, 154, 158, 162–164, 167, 168, 171, 173, 178, 183, 203, 205, 214, 216, 218, 230, 231, 251, 261, 268, 270, 272, 291, 307, 311, 314, 326, 340, 348, 354, 355, 357, 365, *388*, *390*, *405*, *406*, *411*, *424*; ≈ в инициации 80, 83, 110; ≈ жертвенное 73, 107, 123, 130, 126–128, 162, 168, 170, 176–179, 185, 196, 203–205, 208, 210, 217, 255, 271, 323, 350, *418*; имитация ≈ного 109, 111, 112, 133, 213, 274, 310, 343, 355, 359, *432*; ≈ мифическое 47, 113, 145, 149, 153, 158, 355, 356; ≈ морское 243, 246, 247, *422*; ≈ покровитель 113, 115, 118; ≈ помощник 75, 107, 109, 110; ≈-предок 153; ≈-проводник 71, 72, 74; ≈-хранитель 150; священное ≈ 146, 160; ≈ страж 258; ≈ тень 213
Жрец (жрица), *ср.* Баджаса, Балиан, Дату, Дукун, Косингас, Нгеупин, Пимо, Таула, Тохунга, Энарей 38, 45, 46, 61, 64, 65, 106, 132, 141, 163, 164, 167–169, 171, 179, 206, 248, 249, 261, 265, 266, 282–284, 287, 289, 294, 297–302, 313, 322, 323, 330, 338, 342–344, 349, 352, 358, 365, 371, 374, 378, *386*, 387, *397*, *407*, *435*, *441*, *484*; царь-≈ 314

Залмоксис (божество возрождения), *фрак.* 313, *434*
Замбу (миф. дерево), *калм.* 129, *421*
Замолксис, *см.* Залмоксис
Заратуштра (*др.-греч.* Зороастр), *авест.* 315, 318–320, *434*, 436
Заян (дух, идол), *ср.* Дзаячи, *бурят.* 93, *414*
Заяц 107, 174 (шкурка), 177, 189, 263, *423*
Заяч, *см.* Дзаячи
Звезда 129, 146, 177, 198, 223, 227, 254, 315, 320, 365, *420*, 435; Полярная ≈, *ср.* Древо мировое (столп) 223, 224, 227
Звери, *см.* Животные
Зевс, *др.-греч.* 313
Зеленый человечек (дух-покровитель знахарей), *уте* 115
Земля (земная сфера), *ср.* Дух, Мать-земля, Мир (средний) 50, 69, 70, 86, 93, 94, 96, 99, 112, 115, 122, 136, 137–140, 143, 146, 159–162, 169, 170, 175, 181, 183, 189, 192, 198, 208, 209, 213, 214, 219, 222, 223, 225–231, 236–240, 243, 245, 263, 264, 267, 278, 287, 288, 290, 318, 319, 323, 337, 338, 343, 345, 347, 350, 355, 360, 365, 367–370, 373, 374, 382, 388, *393*, *420*
Зеркало шамана, *ср.* Толи 148, 150, 202, 277, 377, 378, *410*
Зерно 261
Зимородок 203
Зиусудра *шумер.*, *см.* Ут-Напишти
Змей (Дракон), *ср.* Абарга, Вход (≈ воздушный), Лосун, Мат Сенои 78, 118, 129, 136, 227, 231, 278, 240, 307, 311, 349; ≈ мировой 311, *433*; ≈ морской 284; ≈-радуга, *ср.* Бримуры 135, 136, 139, *408*, *422*
Змея 65, 78, 83, 93, 112, 136, 140, 138, 146–149, 160, 162, 227, 239, 258, 325, 355, 377, *426*; ≈ дух, *ср.* Кват, Нага 109, 335, *428*
Зороастр, *см.* Заратуштра
Знахарь (целитель, лекарь), *ср.* Бариш, Дайа, Йессаккид, Мане Кису, Мачи, Миде, Хала 77–79, 81, 142, 256, 265, 266, 276, 279, 284, 295, *401*, *405*, *408*, *424*
Золото 84, 129, 308, 314, 351, 359, 372; ≈тые глаза 350; ≈тая гора 227, 347; ≈й мост 354; ≈й столп (≈той

пуп Земли), *ср.* Мировое древо 223, 231, 233; ≈тая стрела (Абариса) 312; ≈й трон (Бай Ульгеня) 233; ≈тые трубы, *ср.* Вход (на небо) 224; ≈тая цепь (между небом и землей)

Иаков, *библ.* 228, 371, 372
Игг, *ср.* Один 306, *431*
Иггдрасиль (древо мировое), *герм.* 95, 230, 306, 308, *432*
Иезекииль, *библ.* 155
Ие-кыла (зверь-мать), *якут.* 107
Изгнание духов (демонов), *ср.* Исцеление 112, 191, 194, 200, 205, 267, 280, 289, 302; ≈ болезни 198, 285, 289; ≈ души умершего 186
Иисус Христос, *библ.* 91, 155, 228, 367, 372, *398*
Индра (бог грома и молнии), *др.-инд.* 179, 227, *431*
Ини (великая мать), *морск. даяки* 286
Инициация (возрастная, шаманская и др.), посвящение 89, 90, 98, 102, 104, 105, 108, 113, 115, 116, 118–124, 128, 129–138, 141, 142, 147, 152, 153, 184, 205, 216, 231, 233, 239, 242, 245, 247, 259, 262, 263, 265, *394*, *406*, *408*
Ирле-хан (хозяин загробного мира), *саянские тат.* 189, 230
Ирминсуль (древо мировое), *герм.* 225
Ирунтариния (дух-двойник племенного предка), *австрал.* 76–78, *401*
Исаия (пророк), *библ.* 142, 223
Испытание претендента, *см.* Инициация
Истерия полярная, *см.* Эмиряченье
Источник 76, 125, 141, 228, 230, *432*; ≈ силы 59; ≈ молодости 100; ≈ волшебный 317
Исцеление (магическое), *см.* Болезнь

Йер меси (вход в загробный мир), *алт.* 181
Йер туниги («дымовое отверстие Земли»), *алт.* 181
Йессаккид (провидец, знахарь), *оджибве* 260–262
Йима (первочеловек), *авест.*, *ср.* Яма 231, *421*
Йупа (жертвенный сосуд) 322, 323

Кавела (оживленная девушка), *гавайск.* 298
Каданг-балук (страна людей-тигров), *малайск.* 277
Кайра-хан (небесное божество), *алт.* 106, 174, 175, 233
Калау (дух злой, Смерть), *коряк.* 215, 216
Калипсо (нимфа), *греч.* 100
Кам (шаман), ками, *тюрк.* 45, 57, 98, 171, 173, 175, 176, 193
Камень 41, 42, 66, 72, 82, 85, 140, 219, 220, 301, 371, *413*, *435*; ≈ громовой 56, 140; ≈ магический (кристалл кварца и др.), *ср.* Атнонгара, Предмет магический 76–78, 131, 136, 138–140, 163, 220 262, 277, 286, 295, *401*; свет-≈ 285
Камлание, *ср.* Нингманта, Сибасу 38, 73, 97, 102, 106, 107, 109–112, 121, 128, 145, 148, 151, 159, 161, 164, 172, 187–188, 193–195, 197, 199–201, 203, 204, 206–211, 214–219, 251–253, 256, 268, 316, 320, 328, 359, 362, 368, 378, *411*, *414–417*
Карей, Кари (божество грома), *семанги* 276, 425
Кара кам (черный шаман), *алт.*, *см.* Шаман 171
Каракуш (орел, дух-помощник шамана), *алт.* 176, 177, *414*
Кари, *см.* Карей
Карлик (дух-покровитель шамана) 115
Карнобатаи (колдуны), *мизийск.* 313
Каса(та) (вторые, последние поминки), *нанайск.* 187, *415*
Кахтыр Кагхтан Бурай тойон (нижнее божество), *якут.* 171

Кват (дух змеи), *меланез.* 293, *428*
Кена (миф. персонаж), *полинез.* 298
Кентавр, *др.-греч.* 312
Кербер (страж Аида), *др.-греч.* 434
Кереи (магическая власть), *ментав.* 105
Кёрмёс (дух), *алт.* 177, 184, *414*
Киланек (призывание духов не шаманом), *эским.* 248
Кит 307
Книга небесная (судеб) 231, 232, 315, 316, 372
Кнут, *см.* Хлыст
Князь шаманов (дух), *якут.* 171
Кобуз (шаманский), *ср.* Лук 162
Козел 125, 127, 128, 148, 154, 155, 161, 209
Койот 114, 115, 117
Колдун (колдунья), *ср.* Архат, Бвили, Бомор, Карнобатаи, Нандимитра, Паванг, Пиндола, Поянг, Сейдконур, Сейдмен, Туканг тавур 45, 58, 62, 65, 75, 77–79, 83, 84, 104–106, 109, 113, 115, 130, 137, 141, 149, 152, 163, 166, 168, 196, 197, 202, 215, 248–251, 256, 263, 267–269, 271, 284, 286, 287, 289, 294, 295, 297, 300–303, 307, 308, 310, 310, 325–331, 337, 342, 348, 349–351, 353, 361–366, 370, 373, 374, 378, 380, 382
Конец времен (света) 240, 264, 265, *432*
Конная трость (деревянная лошадка) 126, 127, 147, 148, 267, 268, 325
Конопля 320
Конь (жеребец, лошадь), *ср.* Конная трость, Слейпнир, Пура 50, 83, 101, 107, 126, 131, 144–148, 152, 160–162, 167, 171–174, 176–182, 185, 192, 193, 196, 201–203, 223, 268, 270, 306, 307, 323, 357–359, *413*
Коори (птица-дух), *нанайск.* 183, 187, 188, 415
Копье 70, 76, 82, 148, 240, 241, 280, 273, 281, 373
Корова 154
Косингас (царь-жрец), *фрак.* 314, 371
Космократор, *ср.* Верховное божество 242
Костер 185, 188, 255, 261, 265, 315, 321; ≈ погребальный 309
Кострище, *см.* Вход
Кость священная (костяк шамана) 69, 70, 73–76, 78, 79, 87–89, 116–118, 126, 128, 133–136, 144–146, 148, 152–158, 163, 164, 174, 179, 181, 185, 188, 191, 192, 196, 212–214, 234, 237, 261, 267, 287, 295, 304, 336, 339–341
Косуля 261, 359
Кот (при страже неба) 241
Кочай (шест, дорога для духов), *якут.* 204
Краб 117
Кролик 261
Кристалл кварца, *ср.* Камень магический
Кришна (аватара Вимну), *др.-инд.* 334
Крыса (мускусная) 148
Куагас (гагара), *якут.* 203
Куаманек (озарение шамана), *ср.* Ангакок *иглулик*, 86, 87
Кубаико (миф. героиня), *саянские тат.* 189, 190
Кузнец 73, 91, 94, 307, 356, 359–362, *404*, *412*
Куксу (первочеловек), *калифорн.* 82
Кукушка, *ср.* Кэгэ 162, 177, 203, *398*
Кулик 201, *398*
Культурный герой, *ср.* Абарис, Амбат, Аукеленуианку, Байаме, Бирал, Бунджиль, Дарамулин, Да Юй, Манабозо, Тагаро, Тафаки, Хуан-ди 293, 294, 314, *399*, *408*, *421*, *423*, *428*, 433, 443
Кура (оживленная жена), *полинез.* 298
Куреты (спутники Реи-Кибеллы), *др.-греч.* 361
Курица 84, 280, 286, 309

Кут (жизненная сила, душа), *якут.* 184, *388*, *414*
Кыдаай Максин (кузнец нижнего мира), *якут.* 360
Кызыган-тэнгэри (небесное божество), *алт.* 233
Кэльэт (дух), *чукот.* 219, 221
Кюнгета («солнце», пластинка на одежде шамана), *якут.* *410*

Лань 114, 117
Ласка 147
Лебедь 72, 92, 93, 149, 162, *415*
Лев 114, 369
Левитация (шамана, святого и др.), *ср.* Полет магический 86, 143, 211, 321, *408*
Лестница (ритуальная) 124, 125, 129, 130–132, 134, 210, 227, 238, 240, 269, 337, 367, *408*
Летучая мышь 133, 146
Лиана, *ср.* Вход
Линго Пен (великое божество), *гонды* 358
Лиса 107, 115
Лиственница 69, 70
Локи (трикстер), *сканд.* 310, 311, *433*
Лодка мертвых (волшебная, ритуальная, шаманская), *даяки* 141, 156, 160, 162, 198, 207, 213, 214, 219, 240, 288, 289–292, 295, 296, 299, 307, 333, *426*, *427*
Лосун (змей), *монг.* 227
Лось 107, 151, 153, 160
Лошадь, *см.* Конь
Лупа (транс), *малайск.* 281, 282
Лук (в т. ч. шаманский), *ср.* Бубен, Кобуз 115, 137, 149–162, 373, *413*
Луна, *ср.* Новолуние, Полнолуние, Человек-Луна 87, 96, 99, 124, 129, 146, 148, 160, 162, 175–177, 184, 227, 231, 239, 240, 243, 245, 269, 290, 320, 350, 355, 383, *426*, *431*
Лунный предок 234
Лю Ань, Лю Янь (миф. персонаж), *кит.* 349, 444
Люцифер (Сатана) 140

Маг 45, 46, 58, 61, 109, 123, 156, 247, 248, 262, 283, 294, 331, 363, *434*
Магия (магическое действо), *ср.* Сейдр 43, 45, 46, 47, 51, 52, 58, 59, 61, 65, 66, 69, 76–79, 81, 82, 84, 92, 94, 96, 99, 103–105, 108, 112, 114, 116, 118, 119, 128, 130, 131, 134–136, 138–141, 143, 144, 148–152, 156, 158, 159, 161–166, 168, 174, 181, 191, 197, 199–211, 212, 216, 219–221, 237, 241, 243, 244, 247–251, 253, 256, 258–263, 267–269, 271–275, 278, 280–283, 285, 286, 288–290, 292, 294–296, 299–307, 310–317, 319–321, 323, 325–332, 334–339, 342, 344, 348–353, 355–357, 359–367, 372, 374, 380, 381, 383, *386*, *387*, *390*, *400*, *406*, *419*, *424*, *431–433*, *441*, 443
Магнолия 130
Магомет (Мухаммед), *мус.* 305, 372
Малахай (шапка шаманская), *казах.* 350
Манабозо (культурный герой), *алгонкин.* 261, 262, 265, *423*
Мананг (шаман), *морск. даяки* 84, 132, 221, 285, 286
Мананг бали (женоподобный шаман), *ибаны* 221, 286
Мапик (дерево на острове умерших), *семанги* 237, 238
Мампес (страж моста в иной мир, психопомп), *семанги* 237
Маниту (великий дух), *оджибве* 261, 262, *424*
Манабозо (творец мира), *алгонк.* 261, 262, 265, *423*
Мане кису (знахарь), *меланез.* 295
Ману (первопредок), *др.-инд.* *440*
Марака (трещотка священная), *тупинамба* 134, 163
Марво (миф. озеро), *калм.* 421
Марья (*букв.* юноша), *др.-инд.* 319
Маска (ритуальная), *ср.* Абагалдей

89, 101, 109, 110, 113, 145, 148, 153, 157, 158, 163, 164, 256, 339, 350, *410*, *411*, *442*
Мат Сенои (змей), *негритосы* 278
Мать вод, *см.* Хозяйка вод
Мать-земля 214
Мать (хозяйка) животных, *см.* Хозяйка животных
Мать карибу (медведей), *иглулик* 87
Мауи (трикстер), *полинез.* 297
Махатала (небесное божество, создатель мира), *нгаджу* *426*
Мачи (знахарка), *араукан.* 81, 129–131, 142, 267, 269–272, *407*, *424*
Ме, Мё (божество верховное), *моссо* 345
Медведь, *ср.* Доонга 72, 85, 87, 95, 96, 107, 109, 114, 115, 117, 142, 149, 151, 195, 207, 243, 245, 313, 350, 354, 355, *398*, *423*, *445*
Медея, *греч.* 90
Мерген-тенгере (небесное божество), *алт.* 233
Меркут (птица неба), *алт.* 175
Меру (гора мировая), *др.-инд.*, *ср.* Сумер 227, 327, 342, *420*
Миги (ракушка, вместилище силы), *оджибве* 261–263
Миде (знахарь), *оджибве* 261–263
Мидевивин («знахарское общество»), *оджибве* 115, 143, 249, 259–263, 265, *409*, *423*
Мидевиган (обитель знахаря), *оджибве* 262
Миккулаи, Микольский (божество), *нганасан.* *398*
Мимир (хозяин источника мудрости), *др.-исл.* 308, 314, *432*
Минунгарра (дух), *мара* 78
Мир, *ср.* Пространство: ≈ верхний, *ср.* Небо 388, *413*; вершина ≈а (пуп ≈, центр ≈), *ср.* Гора, Полярная звезда 70, 74, 94, 128, 137, 159, 161, 175, 197, 198, 222, 224, 226–229, 236, 308, 318, 321, 322, 324, 327, 345, 346, 371, 372, 374, 375; ≈ загробный (царство теней), *ср.* Аид, Белет, Горы, Преталока, Хель 56, 89, 95, 96, 99, 110, 112, 135, 142, 143, 161, 167, 182–185, 187, 188, 191, 192, 196–198, 205, 207, 213, 214, 217, 237–240, 244, 247, 258, 264, 268, 284, 288–290, 292, 308, 314–318, 333, 342, 359, 365, 368, *397*, *398*, *419*; ≈ нижний (подземный) 107, 195, 196, 207, 208–210, 212, 299, 360, *391*, *393*; (подводный, морской) 183, 288; ≈ средний, *ср.* Земля 98; ≈овое древо (космическое, столп ≈), *ср.* Береза, Гаокерена, Дерево, Иггдрасиль, Ось мира, 39, 70–72, 74, 94, 127, 128, 152, 159, 160–162, 175, 184, 187, 203, 223, 225, 226, 228–233, 239–241, 290, 306, 315, 317, 318, 322, 323, 345, 366, 374, *421*, *426*; начало ≈а (времен), *ср.* Время сновидений 115, 116, 324, *401*; сотворение ≈а 143, 239, 242, 264, 328, *426*;
Митра, *др.-иран.* 129, *431*, *436*
Млечный Путь 223, 230, 244, 327
Млечный океан, *др.-инд.* 327
Могила 75, 85, 103, 114, 116, 118, 138, 141, 145, 164, 183, 185, 186, 191, 238, 244, 257, 279, 291, 308, 317, 344, 371, *446*
Можжевельник 124, 125, 173, 345
Молния 56, 57, 65, 83, 102, 113, 117, 160, 184, 201, 209, 334, 352
Момо (миф. повитуха), *узбек.* *388*
Момпариангка (усаживание на почетное место), *тораджи* 288
Момпемате (похоронная церемония), *тораджи* 288
Мордо-хан (хозяин Абакана) 175
Море 71, 72, 75, 86, 108, 109, 129, 153, 175, 181, 193, 205, 207, 210, 237, 239, 242, 243, 245–247, 268, 284, 288, 289, 295, 307, 326, 342, *398*, *423*, *433*
Морж 58, 75, 218, 245, 307, 309

Морской змей, *см.* Змей
Морской конь 75
Мост (в иной мир), *ср.* Балан Бахам, Гьяллар, Чинват 128, 136–138, 161, 181, 182, 225, 237, 238, 241, 247, 257, 258, 268, 269, 308, 309, 317–321, 323, 333, 337, 338, 343, 344, 346, 347, 353, 354, 367–370, 372, 374, *432*, *436*, *446*
Моу-баруси (Земли дьявол), *см.* Сырады-барба
Моу-няма (мать шаманов), *нганас.* *399*
Му (веревка к небу), *тибет.* 338
Му-ван (миф. персонаж), *кит.* *444*
Мугдэ (изображение умершего, на поминках), *нан.* *414*, *415*
Мукат (творец), *каушлья* 115
Мула Джади на болон (бог-создатель, отдыхающий), *батаки* 240, *422*
Мулянь (миф. персонаж), *кит.* 354, *445*
Му-монто (миф. герой), *бурят.* 189
Мундадьи (дух), *бинбинга* 78
Муни (мудрец, отшельник), *др.-инд.* 326
Мунин (ворон Одина), *герм.* 307
Мунканиньи (дух), *бинбинга* 78
Мусагет (водитель муз), *др.-греч.* 312, *433*
Муха 196, 220
Мышь 71, 72
Мьёлльнир (молот Тора), *сканд.* 155
Мэй-юнк-кан (небесное божество) *ханты* 195
Мэнэрик, *см.* Эмиряченье
Мяо (кумирня), *маньчж.* 209

Нага (дух-змея), *инд.* 335, *422*
Нандимитра (архат), *инд.* 327
Наставник (знахаря, шамана), *ср.* Дух-наставник, *см.* Шаман
Начало мира, *см.* Мир
Начикетас (миф. персонаж), *др.-инд.* 333, *440*
Нгарунтани (время созидания), *австрал.* *401*
Нгенешен (хозяин людей), *араукан.* 81
Нгетья (сверхъестественное существо), *австрал.* 76
Нгеупин (жрец), *араукан.* *407*
Нгиллятун (упроченье связи между богом и племенем), *араукан.* 267
Нгуо (божество), *нганас.* *398*
Небесная жена (шамана), *ср.* Женщина 98, 99–101, 136, 158, 218
Небо (небеса, небесная сфера), *ср.* Верхний мир, Твердь небесная, Тэнгэр 71, 74, 79, 89, 98–100, 104, 107, 109, 112, 115, 122, 123, 126–129, 132–139, 141–143, 159, 161, 162, 167, 170–173, 175–177, 179, 184, 191, 196, 198, 204, 210, 215, 216, 218–220, 223, 226–234, 237–239, 243, 244, 263, 264, *393*
Недра (земные) 138, 245
Некромантия 297, 299, 300, 308, 317, *431*
Нилы-нгуо (бог жизни), *нганас.* *399*
Нилы-нямы (мать жизни), *нганас.* *399*
Нимфы, *греч.* 99, 100
Нинва (божество), *полинез.* 284
Нингаманта (камлание с бубном), *нанайск.* 187, *414*, *415*
Ниррити (персонификация смерти), *др.-инд.* 330, 334, *439*
Нисхождение (спуск в царство теней), *ср.* Оргиски 166, 180–183, 187–189, 193, 197, 198, 205–209, 242, 244, 256, 257
Нифльхель, *см.* Хель
Нишань (миф. шаманка), *маньчж.* 209, *418*
Но Айысыт, *см.* Нэлбэй айысыт
Новолуние 125
Нулиаюк (хозяйка тюленей), *эским.* *422*
Нум (великое божество, небо), *самодийск.* 49, 179, 189, 198, 225
Нуми-Торум (верховное божество), *ханты* 233

Нэлбэй айысыт (женское божество, родовспомогательница), *якут.*, *ср.* Аисыт *405*, *413*

Обезьяна 62, 105
Оборотень 267, 307, *445*
Обращение в женщину (ритуальное), *см.* Шаман (женоподобный)
Обучение (шамана, знахаря, колдуна) 54–56, 64–68, 85, 86, 98, 105, 107, 116, 121, 133–135, 141, 242, 248, 249, 259, 265, 280, 282, 301, 352, *412*, *414*, *421*
Овца 156
Обряд погребальный (в т. ч. символический), похороны, *ср.* Момпемате 71, 89, 90, 102, 157, 166, 183–187, 228, 238, 239, 241, 256, 268, 279, 280, 288, 291, 292, 294, 309, 316, 318, 333, 342–344, 346, 357, 359, 366, 367, 369, 371, 374, *412*, *423*, *427*, *442*
Обряды (верования) промысловые: ≈ земледельцев 179; ≈ охотников: 50, 51, 153, 154, 168, 195, 310, 340, 350, 355, *390*, *413*, *432*; ≈ рыбаков 117, 295; ≈ скотоводов 50, 157, 224; ≈ собирателей 114
Огонь 54, 72, 76, 78, 86, 93, 102, 123, 128, 170, 173, 174, 184–188, 201, 202, 208, 209, 212, 216, 219, 241, 244, 260, 264, 265, 274, 278, 301, 360–362, 365, *413*, *414*, *440*
Одежда (ритуальная), сангънях 38, 57, 74, 82, 85, 88, 94, 112, 121, 123, 135, 142, 144–153, 157, 158, 162–164, 169, 172, 174, 175, 210, 217, 182, 187, 204, 208, 210, 211, 217, 219, 221, 235, 242, 246, 265, 283–286, 311, 321, 322, 325, 337, 339, 340, 347, 350, 351, 353, 355, 363, 377, 378, 380, *409–411*; шапка (малахай) 144, 146, 147, 150, 151, 163, 164, 172, 310
Одержимость (духами), *ср.* Транс, Экстаз 62, 104, 105, 109, 110, 112, 132, 141, 191, 196, 217, 269, 270, 273, 277, 281–284, 287, 296–300, 302, 304, 326, 349–353, 375, 379, 382, 383, 394
Один (он же Игг), *герм.*, *ср.* Гримнир 94, 230, 251, 303, 306–311, *431–433*, 446
Оживление: ≈ бубна 160, *411*, 413; ≈ коня (трости) 127, 348; ≈ костей 154, 155; ≈ одежды шамана 246; ≈ Паре 298; ≈ Пелия 90; ≈ Пелопса 90; ≈ петуха 309; ≈ умерших 216, 309; ≈ шамана (знахаря) 75, 77, 78, 262, 270
Озарение (просветление, видения шамана и др.), *см.* Ангакок, Куаманек, Транс, Экстаз 39, 41, 52–59, 65–69, 71, 74, 75, 80, 83– 89, 91, 92, 94, 97, 102, 103, 105–108, 114–116, 119–121, 125, 128, 131, 132, 134, 143, 145, 155, 159, 183, 198, 205, 218, 231, 244, 249, 251, 264, 265, 267, 279, 280, 284–286, 291, 292, 297–299, 304, 308, 315, 316, 319, 336, 342, 346, 360, 361, *396*, *405*
Ойбон-кюнга («прорубь-солнце», пластинка на одежде шамана), *якут.* 146, *410*
Ойун (шаман), оюун, *якут.* 45
Океан 129, 227, 246
Окту-хан, *алт.* 175
Олень 72, 107, 109, 121, 145–148, 151, 153, 160, 189, 198, 208, 214, 221, *414*
Омоложение 91, 238
Оргиски (нисхождение шамана или странствие к западу), *тунгус.* 207, *418*
Орёл, *ср.* Айы(ы) тойон, Гаруда, Тоён-кыл 93–95, 107, 116, 117, 132, 141, 149, 151–153, 163, 164, 169, 175, 183, 193, 201, 212, 227, 231, *398*, *403*, *404*
Орфей, *греч.* 210, 257, 259, 313, 314, 354
Орунча (злой дух), *арунта* 76, 77, *401*

Орех 84, 154, 298, 363
Оса 191
Ось мира, *см.* Гора мировая, Древо мировое, Центр мира 128, 159, 175, 197, 208, 222, 223, 226, 227, 229, 232, 236, 237, 239, 240, 297, 315, 316, 337, 342, 347, 374, *419*, *435*
Отверстие дымовое, *см.* Вход
Отец, *см.* Великий Дух (отец), Хозяин
Ауби-Ауби (гора священная), *австрал.* 139
Охотничий ритуал, *см.* Обряд промысловый
Очирвани (= др.-инд. Ваджрапани) *монг.* 227
Очищение: ≈ души (больного) 205, 251; ≈ душ грешников 238; ≈ жилища 172, 186; ≈ после похорон 185, 186, 316; ≈ шамана (колдуна и др.) 124, 125, 127, 128, 163, 203, 208, 262

Паванг (колдун), *малайск.* 279, 282
Падмасабхава (*тибет.* Падмапжунба), *санскр.* 339, *441*
Паракайаправеша (вселение в другое тело), *инд.* 331
Паре (мифическая принцесса), *маори* 147, 298, *429*
Пайсин-хан (дух моря), *алт.* 175
Палка (волшебная, ритуальная), *ср.* Конная трость, Шест 63, 76, 82, 133, 147, 227, 325, 358, 359, 371, 374, *446*
Пана (поминальная церемония), *даяки* 292
Панё (вместилище души покойника), *нанайск.* 187, 188, *414*
Панян (душа), *нанайск.* *414*
Пантера, *ср.* Ярга 96
Папоротник, *ср.* Бахам 237
Пасук (дух), *хиваро* 104
Паутина, *см.* Вход
Пелий, *др.-греч.* 90
Пелопс, *др.-греч.* 90
Пес, *см.* Собака
Петух 309
Печали, *ср.* Дамагоми 117
Пещера 114, 137, 183, 313, *423*, *426*, *436*
Пимо (жрец-шаман), *мало* 343
Пиндола (архат), *инд.* 327
Пильян (верховное божество), *араукан.* *407*
Пифия (жрица Аполлона), *др.-греч.* 311
Плеть, *см.* Хлыст
Пляска (ритуальная), *ср.* Белиан 98, 110, 130, 133, 146, 156, 162, 197, 200, 203, 208, 211, 212, 259, 261, 265, 267, 268, 270, 278, 280–282, 285, 287, 325, 340, 342, 349–351, 354–356, 358, 375, *394*; ≈ духов (мистическое общество), *индейцы США* 142, 143, 250, 257, 259, 260, 264, 265, 314, *409*; ≈ мертвых (скелетов) 156, 258, 339
Погружение (в воду, подводный мир), *ср.* Нисхождение 135, 149, 205, 242
Поединок (между шаманами) 243
Поиск: ≈ бессмертия 100, *434*; ≈ духов-помощников 105, 195; ≈ души (больного, умершего), *ср.* Исцеление 156, 167, 186, 187, 191–196, 198, 199, 205–207, 213, 214, 218–220, 240, 256, 257, 269, 272, 274, 280, 283, 284, 286, 288–291, 298, 330, 331, 354, 415; ≈ жены (волшебницы) 99, 145, 298; ≈ людей, животных (заблудившихся), 72; 167; ≈ предметов (потерянных) 168; причины болезни 172, 191; ≈ света (священного) 87, 118; ≈ шаманской силы (дара) 57, 90, 113, 114, 118–120, 217, 260
Полет: ≈ души 315, 350, 359; ≈ магический (восхождение шамана, левитация святых) 86, 87, 92, 94, 98–100, 103, 105, 112, 122, 128, 129,

132, 133–136, 138–143, 149, 151–153, 161, 164–166, 172, 173, 176–178, 180–183, 196, 198, 200, 202, 203–206, 208, 210–212, 218, 219, 232, 242–246, 266, 270, 275, 280, 288, 289, 294, 297, 302, 311, 312, 315, 320, 321, 323, 325–327, 329, 330, 332, 337, 339, 348–351, 359, 364–367, 372, *411*, *443*

Полнолуние 178

Полубоги (полубожества) 79, 92, 99, 102, 104, 106, 119, 143, 169, 233, 235, 284, 325, 382, *428*; ≈ни 99, 100, 102

Полярная звезда 218, 223, 224, 227, *420*

Поминки, *ср.* Касата, Нингаманта, Юзют пайрами 185, 186, *414*, *415*

Пон (великое божество), *юкаг.* 213

Порча 112, 192, 254–256, 284, 295

Посвящение (шамана и др.), *ср.* Инициация 55, 56, 74, 79, 82, 83, 95, 96, 98, 115, 122, 124–126, 128, 129, 132, 143, 151, 218, 229, 223, 231, 261–263, 278, 280, 282, 289, 293, 294, 299, 304, , 306, 308, 330, 340, 345, 352, 357, 360, 361, 363, 368, 369, 371, 372, *398*, *401*, *404*, *406*, *407*, *409*, *412*, *446*

Посланец (божества) 50, 115, 118, 132, 139, 382; ≈ духов 107, 116, 121, 195

Потеря души 193, 250–252, 254–256, 274, 331; ≈ магической силы 216; ≈ сознания 54, 67, 74, 81, 83, 282, *423*; ≈нный предмет 168; ≈нный рай 237, 338, 370

Похищение души (духом, покойником, шаманом) 191, 193, 195, 205, 212, 213, 242, 251, 256, 268, 269, 280, 282, 284, 290, 295, 328, 345, *423*

Похороны, *см.* Обряд погребальный

Поянг (колдун), *малайск.* 279–282

Праджапати (бог-творец), *др.-инд.* 179, 329, *439*

Прародитель, *ср.* Первочеловек, Кадьяри, Клиарин-клиари, Куначипи 359; ≈ница *408*

Предок, *ср.* Вход, Дух-≈, ≈собака 51, 58, 59, 62, 66, 75, 79, 92, 110, 115, 116, 136, 139, 153, 158, 180, 182, 231, 283, 308, 338, 354, 356, 374, 382, 383, *385*, *393*; времена предков, *ср.* Время созидания *401*; дорога предков 256; ≈ кузнецов 360; ≈ растений 71; лунный ≈ 234; ≈ мифический 153, 164, 213, 259, 276, 281, 282; ≈-шаман, *см.* Айы, Аийя 57, 74, 88, 92, 94, 95, 102, 113, 118, 125, 127, 153, 197, 212, 308, *415*; реинкарнация предка 213; реинтеграция с предками 56, 95, 288, 333

Предмет: ≈ магический (священный, ритуальный), *ср.* Атнонгара, Камень магический 66, 76, 78, 79, 81, 82, 84, 103, 113, 116, 117, 131, 136, 144–146, 148, 149, 150, 152, 153, 158, 160, 163, 191, 207, 210, 219, 225, 251, 253, 258, 259, 263, 268, 269, 272, 273, 280, 285, 302, *409*; ≈ вредоносный 59, 191, 250, 251, 253, 257, 270, 271

Преисподняя 46, 47, 49, 50, 56, 67, 68, 70, 71, 74, 79, 80, 89, 93, 99, 101, 104, 109, 110, 112, 138, 143, 146, 160–162, 164–167, 169, 171, 172, 175, 180–190, 194, 195, 197, 198, 204–217, 219, 220, 222, 230, 235, 236, 240, 244, 250, 256–259, 269, 277, 286, 287, 289–292, 297, 298, 302, 303, 308–316, 318, 320, 333, 337, 342, 344–347, 351, 354, 357, 360, 361, 374, 378, 379, 382, *397*, *399*

Преталока (мир теней), *тибет.* 342

Призвание (шамана, знахаря) 37, 45, 48, 52, 53, 55–58, 62, 65, 68, 69, 75, 81, 82, 90, 93, 95, 97, 101, 102, 104, 105, 117–119, 141, 143, 216, 218, 235, 242, 282, 285, 287, 291, 299

Призывание духов (души), *ср.* Киланек, Поиск души 175, 192–194, 196, 197, 199, 200, 212, 213, 216, 219, 243, 247, 251, 281, 282, 303, 318, 344, 348, 354, *431*
Провидец (провидица, пророк), *ср.* Йессаккид 141, 257, 260, 261, 292, 308, 326, *431*, *432*, *440*
Проводы души (покойника), *ср.* Психопомп 49, 172, 185–187, 196, 205, 207, 239, 266, 288, 290–292, 303, 311, 315, 333, 365, *436*
Просветление, *см.* Озарение
Пространство, *ср.* Мир 162, 223, 247, 339, 367; ≈ сакральное 222, 319
Психопомп (проводник души) 45, 105, 110, 112, 166, 183, 186, 191, 207, 268, 272, 291, 307, 314–318, 333, 342, 344, 346, 347, 359, 365, *443*
Птица, *ср.* Гаруда, Коори, Меркут, Самрук, Симург, Тойон Хотор, Эксёкю 71, 93, 103, 107, 109–112, 117, 122, 138, 146, 147, 151–153, 158, 160, 162–164, 170, 173–176, 180, 183, 184, 196, 203–205, 210, 216, 230, 231, 239, 243, 246, 257, 272, 274, 285, 290, 291, 307, 322, 323, 326, 348, 364–367, 372, 374, *398*, *403*, *404*, *415*, *426*, *443*, *444*, *446*; ≈-волшебница 152; ≈-громовик 212, *404*; ≈-дух (душа), *ср.* Каракуш, Коори, Меркут 94, 184, 187–189, 315, 365, 366; ≈-мать (высиживающая шамана) 69–71; ≈-молния 117; ≈ морская 72; ≈ солнечная 132; ≈ царская 149
Пудак (препятствие в загробном мире), *алт.* 180, 183, 232
Пунтидир (дух), *варрамунга* 78
Пуп мира (земли, неба), *см.* Мир
Пура (душа лошади), *якут.* 173, 176, 177
Путь (на небо), *см.* Вход, *ср.* Мост, Полет, Предки
Пчела 191, 220
Ра (бог Солнца), *египет.* 371
Радуга, *см.* Вход
Рай 76, 231, 237, 238, 245, 259, 264, 309, 320, 326, 338, 368–370, 372
Ракшас (демон), *тибет.* 342
Ракушка (раковина), *ср.* Миги 81, 261, 164, 261–263, 285
Растение 71–73, 120, 134, 237, 268, 280, 299, 350, 364, *409*
Река 83, 111, 134, 142, 170, 180, 183, 188, 198, 209, 213, 214, 238, 253, 257, 258, 268, 274, 309, 317, 331, 333, 344, 354, 369, *415*, *421*
Риши (провидец, мудрец), *инд.* 326, *440*
Рыба 109, 183, 187, 207, 257, 266, 291, 295, 307, 354
Рысь 147
Рэуэ (дерево ритуальное), *араукан.* 130, *407*
Сагаан(и) бё (белый шаман), *бурят.* 169, *412*
Сааргн (дух злой), *тунг.* 74
Салмоксис, *см.* Залмоксис
Саман (шаман), *тунг.-маньчж.* 55, *387*
Самадхи (сосредоточение мысли), *инд.* 332, *439*
Самрук (миф. птица), *казах.*, *ср.* Симург *414*
Самсон, *библ.* 149
Сангънях, *якут.*, *см.* Одежда
Сангхьянг (божество), *даяки* 287, *427*
Санки (верховная сущность), *вост. ханты* 49, 54, 194, 195, 225
Сахор (божество), *даяки* 290
Свинец 85, 129, 283
Свинья 96, 111, 124, 294, 295
Свет-камень, *даяки*, *ср.* Камень магический 139
Седна (хозяйка тюленей), *эским.* 422
Сейдкона (прорицательница), *др.-исл.* 310
Сейдконур (колдунья), *др.-исл.* 310

Сейдмен (колдун) , *др.-исл.* 310
Сейдр (маг, магия), *др.-исл.* 197, 310, 311, 433
Семь, *см.* Числа магические
Сенои, также Шинои (дух, душа), *семанги* 81, 111, 131, 236, 237, 276–278, *425*
Сибасо (шаман), *индонез.* 282, 283
Си-ванму (хозяйка запада), *кит.* 444
Сиддхи (совершенство), *инд.* 331
Сидури (богиня-родительница), *шумер.* 100
Сила: ≈ духовная 48–49, 64, 131, 145, 192, 296, 336, *396*; ≈ воли 64, 118; ≈ зрения 108; ≈ интеллекта (медитации) 64, 340; ≈ инфернальная (злая) 169, 171, 192, *397*; ≈ жизненная, *ср.* Кут *388*; ≈ прорицания 314; ≈ священная (магическая, религиозная) 59, 69, 76, 79, 96, 104, 105, 118, 138, 169, 171, 174, 181, 211, 216, 248–250, 260–262, 300, 301, 326, 327, 329, 332, 364, *397*; ≈ шамана 52, 56–59, 63, 70, 81, 84, 90, 92, 105, 109, 113–120, 123, 146, 177, 206, 207, 250, 252, 253, 255, 281, 305, 364, *401*; ≈ шаманской одежды 150, 164
Силам йугуна (человек пространства), Силам йон, *эским.*, *ср.* Силя *422*
Силам осына (хозяин пространства), *эским.*, *ср.* Силам йугуна *422*
Силык (творец погоды), *эским.*, *ср.* Силам йугуна *422*
Силя, также Сила (божество небесное), *эским.*, *ср.* Силам йугуна 242, 243, 246, *422*
Симург (птица вещая), *иран.*, *ср.* Самрук 414
Ситакигагаулау (ясновидец), *ментав.* 105
Скелет (шамана и др.), *см.* Кость священная
Слейпнир (конь Одина), *герм.* 307–309, 311
Смерть, *ср.* Калау 44, 49, 50, 61, 74, 93, 99, 101, 102, 109, 116, 120, 131, 134, 153, 156, 183–185, 189, 190, 191, 205, 207, 215, 216, 220, 237, 241, 252, 259, 262, 263, 265, 277, 278, 281, 282, 286, 289, 291, 292, 307, 309, 310, 316, 323, 325, 332–334, 339, 345, 347, 348, 354, 364, 366–368, 373, 375, *414*, *427*, *428*, *431*, *438–440*, *444*; ≈ ритуальная (символическая) 67, 69, 71, 75, 81–85, 87–89, 98, 101, 103, 104, 110, 118, 119, 135, 136, 138, 142, 205, 242, 243, 250, 262, 263, 271, 272, 279, 340, 359, 364, 366, 383, *396*, *442*; ≈ шамана 54, 55, 58, 145, *402*
Сокол 201, 311, 365, 366
Солбони (божество зари), *бурят.* 98
Собака 107, 111, 149, 155, 171, 181, 182, 188, 214–216, 247, 307, 357, *442*, *444*; ≈ инфернальная 357, *436*; ≈-предок 357
Сова 107, 115–117, 149–151
Созерцание 75, 87, 88, 156, 264, 316, 325, 326, 340, 341, *389*, *437*, *438*
Создатель, *см.* Бог, Верховная сущность
Сокол 201, 311, 365, 366
Солбони (бог зари), *якут.* 98
Солнце, *ср.* Кюнгета, Ойбон-кюнга, Толи 88, 96, 99, 100, 117, 124, 129, 142, 146, 148, 160, 162, 170, 175, 177, 183, 184, 187, 202, 227, 228, 233, 240, 245, 270, 330, 370, 373, *410*, *426*, *431*
Солярное божество 152, 202, 370
Сома (священный напиток), *др.-инд.* 330, 437
Сон 54–56, 69, 103–105, 125, 108, 168, 178, 195, 199, 215, 220, 251, 253, 255, 291, 294, 301, 308, 331, 371, *432*, *435*; ≈ гипнотический 89, 257, 319; ≈ летаргический 82; ≈ ритуальный (притворный) 114, 193
Сосна 261
Сорби (жезл ритуальный), *бурят.* 148
Сотворение, *см.* Мир

Спакона (прорицательница), *др.-исл.* 310
Спаситель, *ср.* Иисус Христос 228, 265, 346
Страж (привратник): ≈ неба, *ср.* Удеши бурхан 100, 175, 204, 241; ≈ преисподней (мира мертвых), *ср.* Мампес 181, 182, 214, 233, 237, 257, 258, 294, 317, 342
Страна: ≈ без заката (без восхода), *кариб.* 134, 184; ≈ душ (теней, мертвых), *ср.* Типикиниц 118, 185, 188, 189, 191, 197, 212, 257, 244, 247, 251, 256, 257, 259, 269, 278, 280, 290, 294, 298, 331, *424*; ≈ людей-тигров 277; ≈ медведей, *эским.* 243; ≈ мифическая, *ср.* Гипербореи, Шветадвипа 326; ≈ шаманок 71
Странствие (экстатическое), *ср.* Оргиски, Экстаз 60, 95, 106, 107, 115, 128, 152, 161, 167, 172, 174, 176, 179–182, 186, 190, 191, 193–199, 203–205, 207–210, 214, 218, 219, 222, 233, 243–247, 249, 252, 257, 263, 264, 267–269, 272, 283, 284, 286–288, 290–293, 303, 305, 307, 308, 310, 312, 313, 315, 316, 319, 320, 332–334, 340, 348, 350, 351, 382
Стрела 74, 81, 82, 84, 114, 115, 117, 128, 149, 162, 192, 199, 205, 209, 214, 215, 253, 293–295, 312, 337, 368, 373, 374, *411*, *413*, 433
Сукду (приношения шаману), *нанайск.* 96
Сулдэ-тэнгэри (боги-воители), *монг.* 234
Султа-хан (верховное божество), *куманд.*, *ср.* Бай-Ульгень 178
Сумер (гора мировая), *бурят.*, *ср.* Меру 227, 230, *420*
Сумеру (гора мировая), *калм.*, *ср.* Меру 227, 234, *420*
Сумур (гора мировая), *монг.*, *ср.* Меру 227, *420*
Сырада-нямы (Подземного льда мать), *самод.* *399*
Сырады-барба (Подземного льда хозяин), также Моу-баруси, *самод.* *399*
Сэвэн (дух-помощник), *нанайск.* 95, 109, 208
Сэргэ (береза, букв. «столб»), *бурят.* 126
Сюр (дух), *алт.* *414*
Сядеи (семиликие идолы), *ненцы* 234
Сядэй (нижняя сила), *якут.* 204
Ся Юй, *см.* Да Юй

Табак 82, 104, 133, 176, 192, 195, 201, 218, 270, 271, 278, 321, 364, *414*
Табу (запрет) 77, 85, 86, 116, 242, 244, 245, 247, 248, 253, 266, 300
Тавроболиум (жертвование быка), *др.-иран.* 126, 129
Тагаро (культурный герой), *меланез.* 296, *428*
Тазы-хан (мать Бай Ульгеня), Таз-каан, *алт.* 175
Тайный язык, *ср.* Язык
Таканакапсалук (хозяйка тюленей), *эским.*, *ср.* Хозяйка морских животных 243, 246, 247
Тангара (верховное божество), *якут.*, *ср.* Тенгри 49, 169
Тангароа (верховное божество), *океан.* 293, 428
Тангал, *греч.* 90
Тапас (мистический жар), *др.-инд.*, *ср.* Экстаз 328–330
Та Педн (верховное существо), *семанги*, *ср.* Тата 129, 131, 237, 276, 278, *425*
Таперн (верховное существо), *негритосы* 278
Тапты (ступени-«небеса» на ритуальной березе), *алт.* 99, 101, 173, 175, 176, 232, 233
Тарасун (напиток, жертвенное возлияние), *бурят.* 125–127, 192

Тата (божество), *семанги, ср.* Та педн, 236
Таула (жрец), *полинез.* 284, 298, 299, 300
Тафаки (культурный герой), *маори* 96, 136
Творец, *ср.* Аар Тойон, Карей, Мукат, Мула Джади, Праджапати, Тангароа, Юрунг Айы тойон, Яючи 49, 115, 214, 240, *385*, *388*, *403*, *414*, *425*, *439*
Твердь небесная 140, *442*
Тельхины (демонические существа), *др.-греч.* 361
Темир тайкша (горы, доходящие до неба), *алт.* 181
Темпон-Телон (психопомп), *даяки* *443*
Тенгере (великое божество, небесное), *приволжск. тат., ср.* Тенгри, Тэнгрэ, Тэнгэри 49, 230, 233, *388*
Тенгри (великое божество, небесное), Тэнгэри, *монг., бурят.* 49, 92, 179, 215, 233, 234; ≈ добрые (западные), *бурят.* 215, *388*, *403*, *414*; ≈ злые (восточные), *бурят.* 215, *388*, *403*
Теха Шара Мацкала (божество пляски, плодородия), *бурят.* 98
Тигр, *ср.* Амба 95, 96, 109, 237, 277, 281, 282; ≈ крылатый 95; ≈-предок 277
Тимьян, тмин 124, 125
Тингир (великое божество), *белтиры, ср.* Тенгри 49
Типикиниц (хозяин загробного мира), *йокут* 257, 258
Тоён-кыл (орел священный), *якут.* *398*
Тойон Хотор (господин птиц), *ср.* Айы(ы) тойон, Орел, *бурят.* 94
Томба (шаман), *тибет.* 346, 347
Тонди (душа), *индонез.* 282
Толи («зеркало» на одежде шамана) 148
Тор (бог грома), *сканд.* 154, 155
Торнгарсоак (великий дух), *эским.* 85, 422
Тохунга (жрец), *полинез.* 299
Транс, *ср.* Одержимость, Экстаз, Эмиряченье 46, 49, 52, 55, 56, 60, 63, 96, 111, 133, 141,142, 145, 162, 163, 172, 180, 193–197, 199, 205, 211, 217–220, 235, 243–246, 251, 252, 256, 264, 265, 267, 269–271, 276, 278, 281, 282, 284–287, 290, 310, 313, 315, 317, 319–322, 325, 326, 328, 332, 348, 351, 352, 359, 364, 370, 375, 383, *394*, *437*, *438*, *446*
Трансвестизм 131, 149, 158, 221, 286, 287, *426*
Трещотка, *ср.* Марака 163, 164
Трюк (шамана, знахаря, факира) 200, 219, 220, 261, *416*
Тукайан (дух), *кариб.* 134
Туканг тавур (колдун у умерших), *даяки* 287
Туонелу (загробный мир), *финск.* 446
Тыква 163
Тын (душа-дыхание человека), *алт.* *414*
Тэнгэр (видимое небо), *бурят.* 388
Тэнгэри (дух-небожитель), *см.* Тенгри
Тюлень 156, 246, 311
Тянь, Цянь (небо, дух неба), *кит.* 345

Удаган (шаман), *монг, якут.* 45, *387*
Удайани (шаманка), *бурят.* 45
Удеши-бурхан (береза, хранитель входа), *бурят.* 126, 175, 224
Уединение (претендента в шаманы, колдуны) 69, 85, 86, 105, 113, 114, 119, 125, 126, 135, 235, 242, 266, 276, 280, 281, 313
Укко (бог грома), *фин., ср.* Уку 94, *404*
Украшения (одежды шамана) 146, 150, 151, 163, 270, 278–280, 285, 310, 339, 378, *409*
Уку (божество небесное), *эст., ср.* Укко *404*

Улисс, *греч.* 100
Улутуиер Улу тойон (хозяин бесконечности), *якут.* 168, 170, 171, *413*
Ульгень (верховное божество), *телеут., ср.* Бай Ульгень 98, 99, 148, *393*; дочери ≈я 149, 233
Умай (покровительница рожениц и младенцев), *тюрк.* *388*, 289, *389*
Унгуд (время созидания), *австрал.* *401*
Упи (божество), *полинез.* 284
Уса кырар (путь к верхним духам), *якут.* 205
Утка 146, 372, *415*
Ут-Напишти (миф. предок = *шумер.* Зиусудра), *аккад.* 259
Утрата: ≈ души 257, 268, 273, 331; ≈ значения ритуала (мифич. персонажа) 122, 381; ≈ памяти 90, 288
Утха (дух-предок), *бурят.* 56, 92

Фаалахи (божество), *полинез.* 284
Фея, *др.-греч.* 99, 102, 327, *444*
Фигуры (изображения ритуальные), *ср.* Панё, Мугдэ 122, 144–148, 160, 170, 187, 204, 210, 262, 289, 290, 371, *414*, *415*
Флейта (при камлании) 351
Фокус, *см.* Трюк
Фрейя (богиня плодородия, любви), *др.-исл.* 310, 311, *433*
Френир (чудовищный волк), *др.-исл.* *433*

Хаддинг (миф. персонаж), *герм.* 309, *432*
Хала(к) (знахарь), *семанги* 81, 109, 129, 131, 139, 276, 277, 279
Ханы (восточные божества), *бурят.* 127
Хара бё (черный шаман), также Хара бё, *бурят.* 169, *412*
Хара Березайти (гора мировая), Хара-(ити), *иран.* 227, *420*, *436*
Хара-Гюргэн (первый шаман), *бурят.* 92
Харги (хозяин загробного мира), *тунг.* 55, *391*
Хёнир (божество), *др.-исл.* *433*
Хель, Нифльхель (подземное царство мертвых), *др.-исл.* 308, *431*, *432*, *433*
Хермод (сын Одина), *др.-исл.* 307, 308, *431*
Хику (миф. персонаж), *гавайск.* 298
Химинбьёрг (гора мировая), *герм.* 227
Хлыст, кнут, плеть (ритуальный) 148, 161, 194, 201, *416*
Хозяин (мира, жизни) 49, 74, 142, 159, 242, 264, 265; ≈ безумия 71; ≈ бубна, *ср.* Кайра кан 174; ≈ высокий отец 49; 72; ≈ конных тростей 127; ≈ загробного мира, *ср.* Ирле-хан, Пудак, Типикиниц, Тунонелу, Сырады-барба, Сырады-няму, Харги, Эрлик 50, 71, 74, 264, 298, *399*
Хозяйка (мать) животных, *ср.* Мать карибу 72, 74, 101, 242, 359; ≈ белых жеребцов 171; ≈ вод 71, 74; ≈ морских животных, *ср.* Таканакапсалук 243, 246, *422*; ≈ ночи 298
Хуан-ди (культурный герой), *кит.* 348, *443*
Хугин (ворон Одина), *герм.* 307
Хуту (миф. персонаж), *маори* 298, *429*

Царство теней, *см.* Мир загробный
Царь 149, 315, 326, 327, 337, 338, 350; ≈-бог 327; ≈-жрец 314, 371; ≈ мертвых (преисподней), *ср.* Хозяин (загробного мира), Яма 181, 182, 189, 230, 354
Центр мира, *см.* Мир
Циклопы, Киклопы (сыновья Урана и Геи), *др.-греч.* 361
Цянь, *см.* Тянь

Чайка 149, 201, 205, *398*
Челн, *см.* Лодка
Человек-Луна 245
Червь 107
Череп (культ) 156, 203, 212, 220, 228, 308, 314, 335, 339–341
Черепаха 354, *445*
Черт, *ср.* Демон
Чинват (мост в иной мир), *иран.* 320
Числа магические 69, 227, 232–236
Число семь 278
Чудеса (шаманские), *см.* Трюки
Чудовища 149

Шайтан, *ср.* Демон
Шаман, *ср.* Айы ойуна, Ак кам, Ангакок, Баксы, Бо хан, Буга, Балиан, Басир, Вабено, Вилео, Вяйнямёйнен, Знахарь, Жрец, Колдун, Мананг, Ойун, Пимо, Сагаан, Саман, Сибасо, Томба, Удаган, Удайни, Хара: ≈ка, *ср.* Женщина 45, 58, 70, 71, 75, 93, 96, 129–131, 147, 151, 168, 172, 195, 209, 213, 220, 270, 277, 283, 287, 349, 350, 352, 359, *400*, *402–404*, *413*, *418*, *427*; ≈ белый 57, 147, 171, *403*, *412*; ≈ великий, *ср.* Амба саман 62, 70, 282, 314, *396*; ≈ женоподобный, *ср.* Мананг бали, Трансвестизм, Энарей 221, *435*; ≈ малый 70, *402*; ≈-отец (наставник претендента) 56, 70, 76, 81–88, 95, 103–106, 110, 111, 115, 121–127, 132–136, 138, 141, 198, 218, 242, 242, 248, 249, 262, 280, 282, 283, 285, 295, 347; ≈ первый, *ср.* Бо Хан, Вяйнямейнен, Хара-Гюргэн 38, 92–95, 132, 153, 169, 309, 314, *400*; предок ≈на 57, 92, 94, 95, 102, 104, 113, 114, 118, 125, 153, 212, 308, 359, *415*; сыновья ≈а-отца (условные) 127, 128; ≈ черный, *ср.* Абаасы ойуна, Кара кам, Хара бё 57, 403, *412*; язык ≈на 64, 88, 111, 276, *402*
Шапка (шаманская), *см.* Одежда
Шветадвипа (мифич. страна), *др.-инд.* 326, 327
Шинои, *см.* Сенои
Шинои-Сагар (женщина с острова мертвых), *семанги* 237
Шест (дорога для духов, коновязь богов и др.), *ср.* Кочай 164, 204, 208, 223, 224, 230, 290, *446*
Шунь (миф. персонаж), *кит.* 443

Щука 189

Ыйык Мас (дерево шаманских душ), *якут.* 70
Ысыах (чествование общеплеменных божеств), *якут.* *412*

Эвридика, *др.-греч.* 314
Эврисфей (миф. царь), *др.-греч.* *434*
Эйке (бог грозы), *эст.*, *ср.* Уку 94, *404*
Эксёку (птица двуглавая), *якут.* 203
Экстаз, *ср.* Одержимость 43, 46, 48, 67, 68, 102, 108, 110, 112, 124, 127, 130, 134, 135, 143, 156, 158, 166, 172, 192, 208, 211, 212, 218, 219, 222, 245, 252–254, 259, 283, 294, 297, 303–307, 312, 316, 318, 319, 321, 325, 326, 328, 330, 332, 333, 340, 341, 348–351, 356, 357, 360, 364, 366–368, 370, 379, 382, 383, *394*, *407*, *427*, *430*, *431*, *439*, *447*; видимость ≈а 176, 177, 180, 196, 198, 217; воинский ≈, *ср.* Сейдр 310; выход из ≈а 194; средства достижения ≈а 194–196, 208, 210, 212, 270, 287, 310, 311, 313, 316, 317, 319–322, 325, 350, 364; техника ≈а 43, 47, 179, 195, 205, 287, 302, 306, 343, 375, 382, 387, *436*, *437*; ≈-одержимость 353
Эмиряченье (болезнь шаманская, эпилепсия), Мэнэрик, *ср.* Истерия полярная, Транс 37, 57, 59, 61–63, 65, 67–75, 77, 79, 81–84, 89, 92, 93,

101, 102, 105, 117, 119, 121, 142, 218, 220, 229, *394*, *398*, *403*
Эмэгэт (небесный дух), *якут.* 54, 107, 146, 204
Эмэгэть, *см.* Амагять
Энарей (женоподобный жрец), *иран.* 317, *435*
Эр (миф. персонаж.), *др.-греч.* 315
Эрлик(-хан) (хозяин загробного мира), *алт.* 50, 149, 161, 179, 180–183, 193, 205, 360, *393*, *420*; дочери ≈а 161

Юзют пайрами (Поминки), *телеут.* 185
Юй, *см.* Великий Юй
Юрунг Айы тойон (солнечное божество, творец мира), *якут.* 93, 170, 233, *388*, *413*
Ютпа (чудовище из царства мертвых), *алт.*, *ср.* Арба 149

Ягненок 111, 130, 210, 310
Ягуар 133
Язык тайный (духов, животных, растений), *ср.* Шаман 52, 64, 73, 88, 93, 102, 103, 109–114, 217, 242, 243, 247, 266, 276, 283, 285, 342–345, 352, *402*, *442*
Яик-хан (хозяин вод), *алт.* 106, 175
Яма (первочеловек, царь мертвых), *др.-инд.*, *ср.* Йима 231, 334
Яньшань (миф. гора), *кит.* *444*
Ярга (пантера), *нанайск.* 96
Ярлхашампо (священная гора) *440*
Ящер, *см.* Змей
Яючи (верховный создатель), *алт.* 177

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ*

Австралия 79, 80, 81, 89, 90, 104, 109, 119, 140, 273, 274, 278, 337, 364, 373, 374; Западная А. *490*, *495*; Южная А. *488*

Аган, прав. пр. р. Обь *416*

Азия 46, 119, 120, 157, 178, 206, 218, 274, 278, 345, 366, 373, 380, *489*; Северо-Восточная А. 52, 68, 221, 242, 377, 378, *449*; Северная А. 39, 95, 111, 121, 157, 162, 166, 183, 191, 227, 229, 231, 233, 235, 236, 306, 340, *387*, *412*, *416*, *532*; Средняя А., *ср.* Туркестан *386*, *437*; Центральная А. 15, 16, 19, 39, 46, 57, 88, 90, 92, 121, 128, 129, 156, 163, 166, 191, 205, 211, 221, 224, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 306, 343, 347, 379, 381, 382, *386*, *387*, *412*, *416*, *532*; Юго-Восточная А. 95, 236, 273, *428*, *532*; Южная А. 162, 211, 212

Алтай, горная страна (РФ) 19, 104, 128, 166, 172, 180, 181, *393*, *482*, *494*, *508*, *511*

Аляска, шт. (США) 157, 273

Америка 90, 101, 140, 273, 275, *489*; Северная А. 15, 46, 58, 81, 82, 89, 90, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 132, 152, 164, 166, 224, 242, 252, 257, 259, 260, 273, 274, 278, 355, 372, 373, *409*, *489*, *497*, *507*; Южная А. 15, 81, 103, 104, 108, 111, 131, 135, 141, 154, 163, 221, 257, 267, 337, 373, *495*, *501*

Амур р. 377

Андаманские острова (между Бенгальским зал. и Андаманским морем, Индия) 61

Арктика, геогр. обл. 111

Ассам, шт. (Индия) 381, *498*

Африка 58, 80, 81, 89, 93, 154, 163, 231, 274, 361, 372, 373

Балаганск, н.п. (Иркутская обл., РФ) 126

Бали о-в (Индонезия) 358

Бандапал, г. (шт. Чхаттисгарх, Индия) 358

Барама р. (Юж. Америка) 108

Батавия, г. (до 1949), ныне Джакарта (Индонезия) 337

Баффинова Земля, о-в (Канада) 85

Белый Нил, назв. р. Нил в Судане 361

Бирма (до 1988, ныне Мьянма) 344, 345

Ближний Восток, геогр. обл. 129, 306, 380

Большой Бассейн, нагорье в Кордильерах Сев. Америки (США) 116

Борнео, о-в, также Калимантан (Ин-

* Более дробные членения обширных географических регионов приводятся после точки с запятой, при этом заглавное слово сокращается до первой буквы. Расписан текст Элиаде и Примечания. – *А. Г.*

донезия, сев. и сев.-зап. часть в Малайзии) 84, 111, 239, 273, 285, 287, 289, 290, 292, *426*, *487*, *488*
Бразилия 90, *483*
Британская Колумбия, пров. (Канада) 113, 116
Будапешт г. *384*
Бхархута, местн. (окр. Сатна, шт. Мадхья-Прадеш, Индия) 337

Венгрия *384*
Воронеж, г. 371

Гавайские о-ва, также Сандвичевы о-ва (шт. Гавайи, США) 96
Гаити, о-в (зап. часть Гаити, вост. – Доминиканская республика) 96
Гвиана Нидерландская (до 1975 г.), ныне Суринам 132
Гилгит, прав. пр. р. Инд 338
Голгофа, холм в Иерусалиме 228
Гренландия, о-в (Дания) 85, 108
Греция 225, 311, 371

Дальний Восток, геогр. обл. 224, 376, 379
Двуречье, ист. обл. 366
Диомида о-ва в Беринговом пр., также о-ва Гвоздева (о-в Ратманова, РФ; о-ва Крузенштерн и скала Фэруэй, США) 58
Добу, о-в в Тихом океане (пров. Милн Бей, Папуа – Новая Гвинея) 294, 295, 362
Дхурва, г. (шт. Джаркханд, Индия) 358
Дуньхуан, уезд городской (пров. Ганьсу, Китай) 342

Евразия 355
Европа 197, 223, 336, 361, 366, 372, 380
Египет 225
Енисей р. 196, 380

Забайкалье, геогр. обл. (РФ) 210
Заполярье, геогр. обл. 102

Индийский океан 228
Индия, *ср.* Андаманские о-ва, Ассам, Бандапал, Кашмир 137, 156, 157, 179, 225, 227, 232, 322, 325, 333, 337, 343, 351, 358, 362, 363, 379, 380
Индонезия, *ср.* Бали, Борнео, Ментавай, Молуккские о-ва, Суматра, Ява 81, 136, 166, 221, 231, 236, 291, 337, 339, 353, 370, 373
Иран 48, 129, 227, 231, 319, 321, 334
Иртыш р. 54, 167, 194, *393*

Йасы, г., затем Туркестан (Чимкентская обл., Казахстан) 437

Кавказ, горная страна 101, 154, 316
Калифорния, шт. (США) 114, 115, 117, 120
Канада, *см.* Баффинова Земля, Британская Колумбия, Квебек, Лабрадор
Кауилья пустыня (шт. Юж. Калифорния, США) 115
Кашмир, шт. (Индия) 351
Квебек, пров. (Канада) 156
Келантан, шт. на п-ове Малакка (Малайзия) 61, 109, 202, 277, 281, 282
Кеть, прав. пр. р. Обь 150
Китай, *ср.* Маньчжурия, Юньнань 101, 129, 136, 164, 181, 186, 193, 221, 225, 297, 336, 337, 339, 344, 345, 347, 348, 349, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 380
Киривина о-ва, *см.* о-ва Тробриан
Конго 89, 361
Корея 377
Кучэ, г. и уезд (Синьзян-Уйгурский авт. р-н, Китай) 351

Лабрадор, п-ов (Канада) 85, 156

Малайский архипелаг, между Азией и Австралией 363
Малайский п-ов, *см.* Малакка

Малайский п-ов, *см.* Малакка 58
Малакка, п-ов, также Малайский (Малайзия, Таиланд) 80, 236, 278, 290
Малакота, р-н (Абботабад, Пакистан) 358
Малекула, о-в, архипел. Новые Гебриды (Респ. Вануату) 60, 80, 83, 132, 294, 365
Маньчжурия, ист. обл. (Китай) 55, 121, 210, 377
Мексика 109, 336, 337
Меланезия 89, 136, 373, *427*
Ментавай, о-ва (близ Суматры, Индонезия) 61, 284
Месопотамия 137
Метаванд (Индия) 358
Минданао, о-в (на юге Филиппинского арх.) 61
Молуккские о-ва (вост. часть Малайского арх., Индонезия) 89
Монголия 377, 378

Никола-Вэлли, окр. (Британская Колумбия, Канада) 113
Новая Гвинея, о-в 89, 90
Новая Зеландия 136, 369, 374
Новые Гебриды, о-ва (Великобритания, Франция) 58, 365
Нубийская пустыня, плато с горами (Судан) 83
Нубийские горы, *см.* Нубийская пустыня

Огненная земля, архип. (Чили, Аргентина) 82
Обь р. 380
Океания, геогр. обл. 90, 140, 221, 236, 273, 274, 372

Палестина, ист. обл. 228
Полинезия, группа о-вов (центр. часть Тихого океана) 136, 353
Порт-Джексон, зал. (Австралия) 75
Приамурье, геогр. обл. (РФ) 377
Приаралье, геогр. обл. (РФ) 150
Прибайкалье, геогр. обл. (РФ) 377
Пьюджет-Саунд, регион одноименного зал. (шт. Вашингтон, США) 142

Рамбре, о-в (близ Бирмы ?), *ср.* Рамри 286 (есть Рамбре (= township) в Бирме, но не о-в)
Рамри (Янбье), о-в (Бенгальский залив, Бирма)

Самоа, группа о-вов (Тихий океан) 61, 298, 299, 300
Санчи, местн. (окр. Сатна, шт. Мадхья-Прадеш, Индия) 337
Саравак, шт. (на о-ве Калимантан, Малайзия) 132, 139
Север 15, 16, 59, 62, 70, 72, 102, 149, 158, 168, 178, 186, 196, 216, 220, 221, 242, 273, 274, 343, 378, 379
Северная Каролина, шт. (США) 58
Сибирь (геогр. регион, РФ) 46, 47, 49, 52, 57, 59, 68, 72, 79, 80, 81, 90, 103, 104, 121, 128, 144, 150, 154, 157, 159, 160, 163, 188, 193, 194, 195, 205, 212, 231, 233, 355, 376, 377, 379, 380, 381, 382
Скалистые горы (в системе Кордильер, зап. Канада, США) 58, 115
Смита пролив (разделяет о-ва Гренландия и Эльсмир) 80
Соломоновы о-ва (в ю.-зап. части Тихого океана) 362, 364
Судан 58
Суматра, о-в (в Малайском арх., Индонезия) 58, 61, 105, 289, 363
Сунгари, р. 391
США, *см.* Аляска, Большой бассейн, Гавайские о-ва, Диомида о-ва, Калифорния, Кауилья, Сев. Каролина
Сырдарья, р. 150

Табор, гора (Палестина) 228
Тибет, геогр. р-н (Китай) 119, 156, 183, 185, 186, 314, 327, 336, 337,

338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 347, 349, 351, 353, 355
Тробриан, о-ва, офиц. о-ва Киривина (в ю.-зап. части Тихого океана, Папуа – Новая Гвинея) 296, 364
Тумнин, р. (Хабаровский край, РФ) 211
Туркестан, *ср.* Азия Средняя 183
Туруханский край, ист. обл. (РФ) 93, 124

Уганда 61
Улан-Батор, г. 384
Уссури, р. (прав. пр. р. Амур) 391
Уська, офиц. Уська-Орочская, пос. (на р. Тумнин, Ванинский р-н, Хабаровский край, РФ) 211

Фиджи, о-ва (в ю.-зап. части Тихого океана, Фиджи) 297, 301, 302, 353
Форрест-Ривер в прошлом резервация (шт. Западная Австралия) 135

Цейлон, о-в, после 1972 Шри-Ланка (Шри-Ланка) 164

Чу, р. (Казахстан, Киргизия) 150

Юньнань, пров. (Китай) 344, 345

Ява, о-в (в Малайском арх., Индонезия) 289, 336, 358
Якутия, ныне Саха (РФ) *417*
Яп, о-в (в группе о-вов Яп в Тихом океане, Микронезия) 365
Япония 136, 231, 240, 357, 384

СОДЕРЖАНИЕ

Н.Л. Сухачев. Экстаз как экзистенциальный принцип в метафизике Элиаде 5

ПРЕДИСЛОВИЕ 37

Глава I. ОБЩИЕ ОЦЕНКИ. ПРАКТИКА ПРИЗВАНИЯ. ШАМАНИЗМ И ПСИХОПАТОЛОГИЯ 45

Глава II. БОЛЕЗНИ И ВИДЕНИЯ ПРИ ИНИЦИАЦИИ 67

Глава III. ОБРЕТЕНИЕ ШАМАНСКОГО ДАРА 92

Глава IV. ИНИЦИАЦИЯ ШАМАНА 121

Глава V. СИМВОЛИКА ОДЕЖДЫ И БУБНА ШАМАНА 144

Глава VI. ШАМАНИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРНОЙ АЗИИ 166

1. Вознесение на Небо, нисхождение в Преисподнюю 166

Глава VII. ШАМАНИЗМ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И СЕВЕРНОЙ АЗИИ 191

2. Магическое лечение. Шаман-психопомп 191

Глава VIII. ШАМАНИЗМ И КОСМОЛОГИЯ 222

Глава IX. СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИЙ И ЮЖНОАМЕРИКАНСКИЙ ШАМАНИЗМ 242

Глава X. ШАМАНИЗМ ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ И ОКЕАНИИ 276

Глава XI. ИДЕОЛОГИЯ И ТЕХНИКИ ШАМАНИЗМА У ИНДОЕВРОПЕЙЦЕВ 303

Глава XII. СИМВОЛИКА И ТЕХНИКА ШАМАНИЗМА В ТИБЕТЕ И КИТАЕ 336

Глава XIII. ПАРАЛЛЕЛЬНО СУЩЕСТВУЮЩИЕ МИФЫ, СИМВОЛЫ И ОБРЯДЫ 357

ЗАКЛЮЧЕНИЕ 376

ПРИМЕЧАНИЯ (*Сост. Н.Л. Сухачев*) 384

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ 449

СОКРАЩЕНИЯ НАЗВАНИЙ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ 476

УКАЗАТЕЛЬ ЭТНОНИМОВ (*Сост. А.Х. Гирфанова и Н.Л. Сухачев*) 478

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН (*Сост. А.Х. Гирфанова*) 507

УКАЗАТЕЛЬ МИФОПОЭТИЧЕСКИХ И БИБЛЕЙСКИХ ПЕРСОНАЖЕЙ И РЕАЛИЙ (*Сост. А.Х. Гирфанова*) 525

УКАЗАТЕЛЬ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ НАЗВАНИЙ (*Сост. А.Х. Гирфанова*) 548

Научное издание

МИРЧА ЭЛИАДЕ

Шаманизм
и архаические техники экстаза

Редактор
И.А. Тулина

Корректор
О.Г. Наренкова

Компьютерная верстка и препресс
О.Л. Кудрявцевой

ИД № 02944 от 03.10.2000 г.
Подписано в печать 10.10.2014 г.
Формат $60\times90\,^1/_{16}$. Бумага офсетная № 1.
Печать офсетная. Гарнитура «Баскервиль».
Печ. л. 34,5. Тираж 800 экз. Зак. № 7093

Научно-издательский центр «Ладомир»
124681, Москва, ул. Заводская, д. 4
Тел. склада: 8-499-729-96-70
E-mail: ladomirbook@gmail.com

Отпечатано с оригинал-макета
в ОАО «Первая Образцовая типография»,
филиал «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

ISBN 978-5-86218-523-2